موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

محمد آصف المحسني

الآثار الفقهية

٣

حدود الشريعة / ٣

الواجبات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

محسني، محمدآصف، ١٣١٤ـ١٣٩٨.

موسوعة آيةالله‌العظمى الشيخ‌محمدآصف المحسني: الآثار الفقهية / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آيةالله‌العظمى محمدآصف المحسني. ـ قم: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ١٤٤١ق.=١٣٩٩ش .

١٢ج. ـ (مؤسسه بوستان كتاب؛ ٢٩٦١) (فقه و حقوق. فقه)

ISBN 978- 964 - 09 - 2161 - 6 (ج. ٣) – ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) .

فهرست نویسی براساس اطلاعات فيپا.

کتاب‌نامه.

مندرجات: .... ج.٣. حدود الشريعة/٣ ....

١. فقه جعفرى ـ رساله عمليه. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ١٤. ٣. فتواهاى شيعه ـ قرن ١٤. الف. دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

BP ١٨٣ / ٩ — ٢٩٧ / ٣٤٢٢

١٣٩٩ — شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦٢٢٥٠١٧

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصى (پژوهشگران و اساتيد حوزه و دانشگاه)

شمارهٔ انتشار کتاب (چاپ اول): ٢٩٦١
مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ٧٤٥٨

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنی

الآثار الفقهية

٣. حدود الشريعة/ ٣

بوستان کتاب
۱۳۹۹

موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنی / ج ٣

الآثار الفقهية: ٣. حدود الشريعة ج٣/ الواجبات

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسنی رحمه الله

● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: **٨٠٠,٠٠٠ تومان**

[redacted]

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

مقدّمة الطبعة الثانية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف خلقه، و أفضل بريّته، محمّد و آله الطاهرين، و على أصحابه المهتدين، و علينا و على عباد اللّه الصالحين. و بعد، فهذا هو الجزء الثاني من كتابنا الموسوم بحدود الشريعة نبحث فيه عن الواجبات النفسيّة الشرعيّة ـ النقليّة و العقليّة ـ من أدلّتها التفصيليّة حسب ترتّب الحروف التهجّي مع الاجتناب عن التطويل، و عن الاعتماد على الروايات الضعيفة سنداً.

و هو كتاب لا يستغني عنه المؤمنون، لاسيّما المحصّلون منهم من أهل العلم، ثمّ السؤال عن مراجعهم للتقليد.

أسأل اللّه السداد، و إصابة الحقّ، و انتفاع المؤمنين به، ثم القبول و الأجر إنّه دائم الفضل و قديم الإحسان.

و قد طالعته مرّتين، بعد الطبعة الأولى و صحّحت أغلاطه، و أصلحت نواقصه مرّة في بلدة قمّ المشرفّة في الشهر السادس، سنة ١٣٦٦ هـ.ش و مرّة في كابول في الشهر السادس، سنة ١٣٨٤ هـ.ش.

شاء مركز الطبع والنشر للإعلام الإسلامي التابع للحوزة الكبيرة العلمية بقم، تجديد طبع قسمة الواجبات النفسية الشرعيّة من كتاب حدود الشريعة، فوافقت عليه، مع الشكر للّه، الشكور و تقديراً للمركز الموقّر الفائق في أهدافه المقدّسة الثقافية الإلهيّة زاد اللّه تعالى في توفيقات القائمين به.

و هذا الطبع طبعة ثانية لقسمة الواجبات كما أنه طبعة ثالثة لقسمة المحرّمات.

و قد امتازت هذه الطبعة بزيادات و إصلاحات في المحتوى و دقّة في تـصحيح الأغلاط اللفظيّة والشكل الجميل العصري.

والعمدة أن يستفيد منه المؤمنون عامّةً و أهل العلم منهم خاصّةً، و أن أكتسب الغاية القصوى و هي رضى الرّب الكريم الجليل و قبوله هذا العمل القليل، إنّه دائم الفـضل والإحسان.

كابول أفغانستان

١٢/٤/١٣٨٦ش

١٨/ج٢/١٤٢٨ق

مقدّمة

نذكر فيها أموراً أربعة:

الأمر الأوّل: في بيان الشرائط العامّة للأحكام الشرعيّة و هي أمور:

١. الحياة، و اعتبارها واضح.

٢. العقل، و اعتباره أيضاً واضح. و في صحيح محمّد بن مسلم المرويّ في الكافي، و في أمالي الصدوق عن الباقر عليه السلام: «لمّا خلق الله عزّوجلّ العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال (له): و عزّتي (و جلالي). ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك، و لا أكملتك إلّا فيمن أحبّ أمّا إنّي إيّاك آمر، و إيّاك أنهى، و إيّاك أعاقب، و إيّاك أثيب.»[1]

٣. القدرة، بمعنى عدم تعلّق التكليف بالعاجز، لأنّه لغو، بل قبيح. ففي الحقيقة العجز مانع عقليّ منه، لا أنّ القدرة شرط؛ لعدم دليل عقليّ عليه، بل و كذا اعتبار العقل لا دليل عليه عقلاً، و إنّما لا يحسن تكليف المجنون؛ لأنّه لا يفهم الخطاب، و يعجز عن امتثاله، و كذا النائم و الغافل و غيرهما.

نعم، يمكن أن يستفاد اعتبار القدرة و اشتراطها فيه من قوله تعالى: «لا نُـكَلِّفُ نَفْساً

---

١. هو أوّل حديث افتتح به الكافي، و ذيل الرواية يشهد ببطلان حمل العقل على المجرّد المفارق؛ فأنّه غير مكلّف، و لا معاقب، و لا يكمل فيمن يحبّه الله، و هنا شيء ينبغي التنبيه عليه، و هو أنّ العقل و إن كان شرطاً للتكليف و الجزاء (العقاب و الثواب) معاً، كما يظهر من هذه الرواية إلّا أنّ التكليف لا يتفاوت، و لا يتغيّر بمراتب العقل، فالعقلاء مع درجات عقولهم المتفاوتة سواء أمام التكليف، و تعلّق التوظيف قطعاً. و أمّا الجزاء، فاختلافه باختلاف مراتب العقول أمر ممكن مستفاد من بعض الظواهر النقليّة، فثواب العالم الكامل أو عقابه أكثر من الجاهل.

إِلّا وُسْعَها»،[١] و من قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها»[٢] (أو) «إِلّا وُسْعَها»،[٣] و من قوله تعالى: «لا تُـكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها»،[٤] و من قوله: «يُرِيدُ ٱللّٰهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلايُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ»[٥] بطريق أولى، و احتمال دلالتها على مانعيّة العجز عن التكـليف خـلاف ظهورها، و منها ينبثق أنّ متعلّق التكليف هو الحصّة المقدورة دائماً دون الجامع بينها و بين غير المقدورة، كما يصرّ عليه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في دروسه خارج أصول الفقه و كان يجعل القدرة شرطاً لامتثال التكليف و تنجّزه من جهة تقبيح العقل تكليف ما لا يطاق،[٦] فإنّ المستفاد من ظواهر الآيات المتقدّمة مدخليّة القدرة في أصل ثبوت التكاليف، و عليه، فإذا أتى المكلّف المأمور به بغير إرادته و اختياره، و لم يحرز من الخارج حصول الغرض و سقوط الأمر، كما في تطهير الثوب و البدن، بل شكّ فيه، وجب إتيانه ثانياً عن إرادة؛ لأنّ الصادر عن غـير إرادة لم يكـن مـقدوراً، فـلم يكـن مكلّفاً به، فلابدّ من امتثال التكليف، على أنّ انصراف الأفعال المأمور بها ـ في كثير من الموارد ـ إلى الاختيارية ممّا لا ينبغي إنكاره، خلافاً لسيّدنا الأستاذ المتقدّم، و شيخه المحقّق النائيني رحمة الله عليه.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني ﵀ لا يكتفي باعتبار القدرة في مقام الامتثال من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، كما يكتفي سيّدنا الأستاذ(دام ظـلّه)، بـل يـذهب إلى أنّ اعتبارها إنّما هو لاقتضاء نفس التكليف؛ فإنّ الآمر إنّما يأمر بشيء ليحرّك عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة و الاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن، و هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلّقه مقدوراً؛ لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، و عليه، فالبعث لا يكون إلّا نحو المقدور.[٧]

---

١. الأنعام (٦): ١٥٢؛ الأعراف (٧): ٤٢؛ المؤمنون (٢٣): ٦٢.
٢. الطلاق (٦٥): ٧.
٣. البقرة(٢): ٢٨٦.
٤. البقرة(٢): ٢٣٣.
٥. البقرة(٢): ١٨٥.
٦. لاحظ: أجود التقريرات، ج١، ص٢٦٤.
٧. المصدر.

و أورد عليه سيّدنا الأستاذ بأنّ الأمر عبارة عن اعتبار ما في الضمير على ذمّة الغير بمبرز، و هذا لا يقتضي اعتبار القدرة فيه، بل هو بحكم العقل، كما مرّ. و يظهر الثمرة عند المزاحمة بين الواجب الموسّع و المضيّق إذا لم نقل باقتضاءِ الأمر بشيء النهي عن ضدّه؛ فإنّ المكلّف لو عصى و ترك المضيّق و أتى بالموسّع، كما إذا ترك الإزالة و صلّى مثلاً، فعلى قول هذا المحقّق لا تصحّ هذه الصلاة مع قطع النظر عن الترتّب؛ لأنّ الفرد المزاحم المذكور و إن كان من أفراد طبيعة الصلاة، إلّا إنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، و متعلّقة للطلب؛ ليكون انطباق المأمور به عليه قهريّاً، كما هو كذلك؛ بناءً على قول سيّدنا الأستاذ. إذ غاية ما يقتضيه الأمر بالمضيّق هو عدم الأمر بهذا الفرد المزاحم؛ لعدم القدرة على الإتيان به شرعاً، و هو في حكم عدم القدرة عليه عقلاً، و ذلك لا يقتضي الفساد؛ بداهة أنّ الوجوب إنّما تعلّق بصرف وجود الطبيعة لا بخصوصيّة أفرادها ليرجع التخيير بينها إلى التخيير الشرعي، فملاك الامتثال إنّما هو انطباق المأمور به على الفرد الخارجي، لا كون الفرد بشخصه مأموراً به، و بما أنّ الواجب الموسّع له أفراد غير مزاحمة، و صرف وجود الطبيعة مقدور للمكلّف يصحّ تعلّق الأمر به من الآمر؛ إذ لا مزاحمة بينه و بين الواجب المضيّق، و إنّما المزاحمة بين المضيّق و الفرد المزاحم من الموسّع، و إذا كان صرف وجود الطبيعة مطلوباً للآمر، و كان انطباقه على الفرد المزبور قهريّاً، فيتحقّق به الامتثال قهراً.

أقول: بعد ما ثبت اعتبار القدرة بالآيات الكريمة في أصل التكليف، لايبقى مجال لهذا النزاع و إن كان ما ذكرنا يوافق قول النائيني في النتيجة، كما أنّه مع الغضّ عن دلالة الآيات المتقدّمة كان رأي النائيني أصوب من رأي سيّدنا الأستاذ(دام ظلّه)؛ لضعف مبناه، و هو تفسيره الوضع بالتباني و التعهّد أوّلاً، ولجريان كلام النائيني حتّى على هذا المبنى ثانياً، فلاحظ.

لكن مع ذلك كلّه يمكن أن يقوّى قول السيّد الاستاذ بتقريب أنّ مفاد الآيات الكريمة اعتبار كون المكلّف به مقدوراً. و قد تقرّر في محلّه أنّ متعلّق التكليف هو الطبيعة دون الأفراد، و الطبيعة الجامعة بين الأفراد الممكنة و الأفراد المزاحمة

مع واجب مضيّق مقدور، فلا موجب لتقييدها بالفرد غير المقدور، فإذا ما حقّقها المكلّف في ضمن أيّ فرد، كان امتثالاً للتكليف لا محالة، كما يظهر من كلام الأستاذ أيضاً.

ثمّ إنّ للسيد الأستاذ الخوئى (دام ظلّه) دليلاً آخر في امتناع شمول التكليف للفرد المزاحم، بناء على أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة؛ إذ تقييده بالفرد المزاحم باطل، فكذا شمول إطلاقه له، فإنّ كلّما استحال التقييد استحال الإطلاق.[1]

وردّه بعض تلامذته‌ﷺ بأنّ الإطلاق المقابل للقييد بتقابل العدم و الملكة إنّما هو الإطلاق بمعنى عدم التقييد الذي هو معنى سلبيّ يستلزم سريان الحكم إلى فاقد القيد، و ليس المراد منه الإطلاق بمعنى شمول الحكم المقيّد؛ فإنّ هذا معنى إيجابيّ لايكون مقابلاً مع التقييد تقابل العدم و الملكة عند صاحب هذا المبنى ...

فما ذكره المحقّق الثاني من إمكان الأمر بالواجب الموسّع المزاحم مع الواجب المضيّق في عرض واحد، و مع الغضّ عن الترتّب لابأس به إن لم يتمّ دلالة الآيات المتقدّمة على خلافه.

ثمّ إنّهم ذكروا في عداد مرجّحات باب التزاحم أنّ المشروط بالقدرة العقليّة فقط يقدّم على المشروط بالقدرة الشرعيّة، كما إذا نذر إعطاء مال للفقير ثمّ دار صرفه في نفقة من يجب نفقته عليه، و في إعطائه للفقير؛ فإنّه يقدّم الأوّل؛ لأنّ وجوب النفقة غير مشروط بالقدرة الشرعيّة، بخلاف وجوب العمل بالنذر، و هكذا.

و يرد عليه أنّ عامّة التكاليف الإلزاميّة مشروطة بالقدرة الشرعيّة، كما عرفت، و ليس هنا واجب كان مشروطاً بالقدرة العقليّة فقط، فلا صغرى لهذه الكبرى، غاية الأمر أنّ بعض الواجبات مقيّد بالقدرة الشرعيّة بعنوانها، و بعضها ليس كذلك و إن كان مقيّداً بها بعنوانه العامّ، كما عرفت.

نعم، في خصوص المثال المتقدّم يتقدّم وجوب النفقة على وجوب العمل بالنذر؛

---

١. المحاضرات، ج ٣، ص ٩٤.

لما سيأتي في عنوان «الحجّ» و عنواني «الحلف» و «النذر»، فتأمّل في المقام، و الله وليّ الاعتصام.

٤. اليسر، بمعنى أنّ الحرج و الاضطرار و الضرر مانعة عن التكليف على نحو تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في فصل المأكولات المحرّمة في حرف «ض».

نعم، مطلق الضرر و الحرج غير مطّردين في ما نعيّتهما لجميع التكاليف، كما ذكرنا هناك.

قال سيّدنا الحكيم في ضمن كلام له:

لكن ليس بناء الفقهاء عليه، فلا يجوز الزنا للحرج، و لا يجوز أكل مال الغير للحرج، و لا يجوز شرب الخمر للحرج، فلا يكون الحرج مجوّزاً لفعل المحرّمات عندهم و إن كان الفرق بين الواجبات و المحرّمات في ذلك غير ظاهر ....[1]

و الأقوى هو اطّرادهما في المانعيّة مطلقاً، لكن لابدّ من مراعاة مراتبهما في الشدّة و الضعف مع الأحكام الإلزاميّة بحسب أهمّيّتها المفهومة من مذاق الشرع، فلاحظ.

٥. البلوغ، اعتباره في الجملة قطعيّ، بل ضروريّ في دين الإسلام.

و أمّا تحديده تفصيلاً، فإليك ما وجدته عاجلاً من الروايات المعتبرة سنداً، الواردة في هذا الموضوع.

منها: موثّقة عمّار، قال: سألته ـ أي أبا عبدالله ـ عن الغلام، متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشر سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم، و الجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم».[2]

و منها: حسنة عبدالله ابن سنان عنه، قال: «إذا بلغ الغلام أشدّه ثلاث عشر سنة، و دخل في الأربع عشرة (سنة)، وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم أو لم يحتلم،

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٢٤٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢.

و كتبت عليه السيّئات، و كتبت له الحسنات، و جاز له كلّ شيء إلّا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً».[١]

و منها: صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد،[٢] عنه عليه السلام: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين».[٣]

و منها: صحيح الحلبي و زرارة عنه عليه السلام، أنّه سئل عن الصلاة على الصبيّ متى يصلّى عليه قال: «إذا عقل الصلاة» قلت: متى تجب الصلاة عليه؟ فقال: «إذا كان ابن ستّ سنين، و الصيام إذا أطاقه».[٤]

و منها: صحيحة معاوية قال: سألت أبا عبدالله، في كم يؤخذ الصبيّ بالصيام؟ قال: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة، و أربع عشرة سنة، فإن هو صام قبل ذلك فدعه، و لقد صام ابني فلان قبل ذلك، فتركته».[٥]

منها صحيح يونس، قال: أرسلت إلى أبي‌عبدالله عليه السلام، إنّ لي إخوة صغار متى تجب على أموالهم الزكاة؟ قال: «إذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة...».[٦]

و منها: رواية الصدوق بإسناده إلى صفوان، عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أباالحسن عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، و كذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت».[٧]

أقول: إسحاق معتبر خبره مطلقاً، و صفوان إن كان ابن مهران، فسند الصدوق إليه ممّا يجب فيه الاحتياط، و إن كان ابن يحيى، فالطريق صحيح.

و منها: صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لا تصحّ للجارية إذا حاضت إلّا أن تختمر إلّا أن لا تجده».[٨]

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص٣٥٢ و ٣٥٤ (طبعة الثانية).
٢. الرواية معتبرة؛ لعدم احتمال كذب جماعة في نقل خبرهم عن الإمام عليه السلام، كما ذكرنا في الفوائد الرجالية. المسمّى بعد ذلك بـ: بحوث في علم الرجال.
٣. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص٣٥٢ و ٣٥٤ (الطبعة الثانية).
٤. المصدر، ص٢٩٦.
٥. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٦٧.
٦. المصدر، ج٦، ص٥٥.
٧. المصدر، ج٨، ص٣٠.
٨. المصدر، ج ١٤، ص١٦٩.

و منها: صحيح بن الحجّاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن يقنّع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة».[۱]

و غير خفّي أنّ زمان حرمة الصلاة عليها هي زمان حيضها.

و منها: صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «و لا يتمّ بعد احتلام»،[۲] و تقدّم الكلام حول سنده.

و منها: صحيح آخر له عن هشام، عنه عليه السلام: «انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام و هو أشدّه، و إن احتلم و لم يؤنس منه رشده و كان سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليّه ماله».[۳]

و منها: صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم.»[٤]

هذا ما نقلت لك من بين الروايات الكثيرة، و لا أقول: أن لارواية معتبرة غير ماذكرت، بل الاستقصاء محتاج إلى مزيد تتّبع، إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هنا مطالب:

المطلب الأوّل: أنّ ما يمكن أن يستفاد منه موضوع البحث من القرآن موارد:

منها: قوله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٥]

يستفاد منه أنّ انقطاع اليتم ببلوغ النكاح، و من الواضح عدم الفرق بين اليتم و غيره في مثل هذا الحكم، فيكون بلوغ النكاح مزيلاً لمرتبة الصباوة، و مثبتاً لحالة الرجوليّة، بل و النسائيّة أيضاً لقاعدة الاشتراك إن لم نقل بشمول إطلاق الآية للقبيلتين.

ثمّ الظاهر حسب المتفاهم العرفي أنّ المراد ببلوغ النكاح ليس هو الدخول أو العقد نفسه، بل أهليّته، و استعداده، فمن تمكّن من الازدواج و الإنزال، فقد بلغ مرتبة النكاح، سواء أنزل فعلاً أم لا.

---

۱. المصدر.
۲. المصدر، ص۲۹۰.
۳. المصدر، ج۱۳، ص۱٤۱.
٤. المصدر، ج۱٤، ص۱٦۹.
٥. النساء(٤): ٦.

نعم، في الماليات و المعاملات لابّد من إيناس الرشد أيضاً، و لا يكفي فيها مجرّد البلوغ المذكور.

و منها: قوله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ».[١]

يظهر منه أنّ بلوغ الأشدّ علامة لنفوذ تصرّفات الإنسان، سواء كان يتيماً أم لا، كما مرّ.

قال في القاموس:

أشدّه ـ و يضمّ أوّله ـ أي قوّته، و هو ما بين ثماني عشرة سنة إلى ثلاثين. واحد جاء على بناء الجمع، كأنك و لانظير لهما. أو جمع لا واحد له من لفظه، أو واحده شدّة ـ بالكسر ـ مع أنّ فعلة لا تجمع على أفعل أو ...

أقول: لا بعد في تفسير بلوغ الشدّ ببلوغ النكاح بقرينة الآية المتقدّمة، فيجري فيه ما قلنا أوّلاً من أنّ المراد به أهليّة الازدواج و الدخول لانفسه، و غير خفيّ أنّ هذه الأهليّة تختلف في الأفراد باختلاف الأوضاع و الأحوال.

و منها: قوله تعالى: «وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...».[٢]

في الآية إشعار أو دلالة بانقطاع الصباوة ببلوغ الحلم، فلاحظ.

و في القاموس: «الحلم ـ بالضمّ و الضمّتين ـ: الرؤيا أحلام، حلم في نومه و احتلم و تحلّم وانحلم ... و الحلم ـ بالضمّ ـ و الاحتلام: الجماع في النوم ـ و الاسم الحُلُم كعنق»، و عن المصباح: «حلم الصبيّ و احتلم، أدرك و بلغ مبالغ الرجال، فهو حالم و محتلم».

أقول: لعله ـ أي بلوغ الحلم ـ عبارة أخرى عن بلوغ النكاح، و عليه، فالمستفاد من القرآن المجيد من تعابيره الثلاثة في معنى البلوغ هو استعداد الإنسان فعلاً للنكاح و الدخول.

---

١. الإسراء (١٧): ٣٤؛ الأنعام (٦): ١٥٢.
٢. النور (٢٤): ٥٩.

نعم، ظاهر حسنة ابن سنان المتقدّمة مغائرة بلوغ الأشدّ مع الاحتلام، إلّا أن يراد من الاحتلام فيها الإنزال بقرينة صحيحة هشام السابقة، الظاهرة فـي اتّـحادهما، بـل لابن سنان رواية معتبرة أخرى ناصّة في اتّحادهما.[1]

المطلب الثاني: اختلف الروايات في تحديد السنّ المعتبر كشفاً أو تأثيراً في البلوغ، ففي موثّقة عمّار «ثلاث عشرة سنة في الغلام و الجارية»، و في حسنة ابـن سـنان، «الدخول في الأربع عشرة في الغلام» و هو متّحد مع الموثّقة، كما لا يخفى.

و في صحيح معاوية: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة و أربع عشرة في الصبيّ في خصوص الصوم الذي لم أجد عاجلا من فرق بينه و بين غيره من التكـاليف سـوى الكاشاني على ما حكي عنه.

و أمّا صحيح الحلبي الدالّ على وجوب الصلاة على الصبيّ إذا كان ابن ستّ سنين، فلابدّ من ردّ علمه إلى أهله إن لم يحمل على الاستحباب.

و أمّا في الصبيّة، ففي بعضها «ثلاث عشرة سنة»، و في صحيح ابـن أبـي عـمير: «تسع سنين». و مقتضى الجمع بينهما تحقّق بلوغ الصبيّ بدخوله في الستّ عشرة، لعدم تحقّق خمس عشرة إلّا بإكمالها، و دخول الستّ عشرة، لا بإكمال الأربع عشـرة، و الصبيّة بدخولها في الأربع عشرة، و التحديد الدالّ عـلى مـا دون ذلك يـحمل عـلى الاستحباب، و إن لم يقبل الحمل على الاستحباب، فيسقط الجميع للمعارضة فنرجع إلى استصحاب عدم تحقّق البلوغ قبل الدخول في السادسة عشرة في الصبيّ، و الرابعة عشرة في الصبيّة.

أو نقول: إنّ السنّ ليس محقّق البلوغ، بل هو كاشف عنه،[2] و إنّما محقّقه استعداد الشخص و أهليّته للنكاح، و البلوغ على ما سلف، و حصوله في الأشخاص يختلف باختلاف الأحوال، و عليه يحمل اختلاف التحديدات.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٤٣؛ جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٢٤١ (الطبعة الحديثة)، لكـن حـذف فـيه اسـم عبدالله بن سنان و قد ذكره الجامع.

٢. راجع: جواهر الكلام، كتاب الحجر (الطبعة القديمة)، ص٣٧٩ و فيه: «لكنّه خلاف ما عليه الأصحاب من أنّ السنّ بلوغ في الشرع و إن كانت العلّة فيه كشفه عن غيره».

و يؤيّد ـ قويّاً ـ أنّ الإمام مع كونه في صحيحة معاوية المتقدّمة في مقام التحديد و كان اللازم عليه عليه السلام الدقّة بأتمّ وجه، قال: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة و أربع عشرة سنة».

قال صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الحجر: منها:

(و) كذا يعلم البلوغ شرعاً إن لم يكن عرفاً (بالسنّ و هو بلوغ خمسة عشر سنة للذكر على المشهور بين الأصحاب في المقام شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، كما اعترف بذلك في المسالك، بل نقلها مستفيض، أو متواتر، كالإجماع صريحاً و ظاهراً على ما في مفتاح الكرامة حيث قال: كادت تبلغ إجماعات المسألة اثني عشر إجماعاً من صريح، و ظاهر، و مشعر به، بل هو معلوم، و ربّما يشهد له التتبّع، بل ربّما يزيد على ذلك.... [1]

نعم، المشهور بين الأصحاب، بل المستقرّ عليه المذهب، كما في الجواهر هو بلوغ الأنثى بكمال تسع.

و أورد على موثّقة عمّار المتقدّمة أنّها مشتملة على ما أجمع الإماميّة على خلافه من عدم زيادة بلوغ الجارية على العشر، و هذا الإجماع على تقدير إيراثه الاطمئنان برضى المعصوم، يوجب سقوط الموثّقة عن الحجّيّة، فتبقى صحيحة ابن أبي‌عمير خالية عن المعارض.

و يمكن أن يستدلّ على هذا القول المشهور بالروايات المعتبرة سنداً، الدالّة على حرمة الدخول بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين [2] بضميمة ما ذكرناه في تفسير الآيات من أنّ البلوغ عبارة عن الإحساس بالشهوة، و حصول استعداد النكاح و الإنزال و أهليّته (أهليّة فعليّة) إلّا أن يقال بأنّ مجرّد جواز وطئها لا تدلّ على أنّها بلغت مبلغاً تشتهي المقاربة، و التجربة أيضاً شاهدة بذلك؛ إذ كثير من البنات البالغة سنة العاشرة من عمرها غير مستعدّة و غير راغبة في الازدواج.

---

١. المصدر، ص ٢٨٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٧٠.

نعم، لا شكّ في القول بعدم وجوب الصوم عليها في أوّل العاشرة إذا لم تطق الصيام، كما لعلّه الغالب في الصيف، لا من جهة أنّ البلوغ مختلف في التكاليف، كما عن المحدّث الكاشاني حتّى يردّ بما ذكره صاحب الجواهرﷺ بقوله:[١]

فما تفرّد به الفاضل الكاشاني من أنّ التحديد بالسنّ مختلف في التكليفات، و أنّ الحدّ في كلّ شيء هو التحديد الوارد فيه ظنّاً منه أنّ التوفيق بين النصوص الواردة في السنّ إنّما يحصل بذلك، واضح الفساد؛ لمخالفته لإجماع الإماميّة، بل المسلمين كافّة؛ فإنّ العلماء ـ مع اختلافهم في حدّ البلوغ بالسنّ مجمعون على أنّ البلوغ الرّافع للحجر هو الذي يثبت به التكليف.

و أنّ الّذي يثبت به التكليف في العبادات هو الذي يثبت به التكليف في غيرها، و أنّه لافرق بين الصلاة و غيرها من العبادات فيه، بل هذا أمر ظاهر في الشريعة، معلوم من طريقة فقهاء الفريقين، و عمل المسلمين في الأعصار و الأمصار من غير نكير....[٢]

بل من جهة قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها» و في قضاء مثل هذا الصوم تردّد.

و أمّا إذا أطاقته بجهد و مشقّة كثيرة، فأيضاً لا تجب عليها؛ لقوله تعالى «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ».[٣]

و أمّا إذا أمكنها الصوم بلا عسر و حرج، وجب عليها.

و مع ذلك كلّه، فالحكم بتحقّق البلوغ فيها بإكمال التسع في الأنثى مبنيّ على الاحتياط اللازم دون الفتوى، و الله العالم.[٤]

ثمّ لا شكّ في أنّ المراد بالسنة في المقام و غيره هي السنوات القمريّة؛ لأنّها

---

١. جواهر الكلام، كتاب الحجر، ص ٣٨٥ (الطبعة القديمة).

٢. و ممّن فرّق في العبادات و المعاملات في البلوغ المحدّث البحرانيﷺ على أشكال، فراجع: الحدائق الناضرة، ج ١٣، ص ١٨٥.

٣. و يؤيّد عدم الوجوب ما مرّ من الرّوايات الدالّة على إتيان الصوم بالقوّة و الطاقة، و لايخفى أنّ الإ طاقة المذكورة فيها غير الإ طاقة المذكورة في الآية، فلاحظ.

٤. هذا كلّه مع مراعاة الفتوى الفقهي و مع الغضّ عنها نقول: إنّ بلوغ الأنثى بالحيض، أو بإكمال ثلاث عشرة سنة، أو بالوصول إلى النكاح، و بلوغ الذكر به، و بإكمالها خمس عشرة سنة.

المعهودة من الشرع، و المعروف عند العرب، قال الله تعالى: «وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَالحِسابَ». و قال «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَالحَجِّ».

المطلب الثالث: مقتضى جملة من الروايات المتقدّمة أنّ الاحتلام في الغلام، و الحيض في الجارية يحقّقان البلوغ أو يكشفان عنه، و قضيّة إطلاق صحيحة منصور بن حازم[١] بلوغ الأنثى أيضاً بالاحتلام، و كذا إطلاق الآيات، بل و كذا قاعدة الاشتراك.

قال العلّامة‌ في محكيّ التذكرة:

> الاحتلام: ـ خروج المنيّ، و هو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد ـ بلوغ في الرجل و المرأة عند علمائنا أجمع، و لا نعلم فيه خلافاً في الذكر و هو في النساء كذلك، و للشافعي قول بأنّ خروج المنيّ من النساء لا يوجب بلوغهنّ ... و عن المسالك: هذا عندنا و عند الاكثر موضع وفاق ...

أقول: تفسير الاحتلام بخروج المنيّ لم أجده في ما عندي من كتب اللغة، ففي مختار الصحاح: «الحلم: ـ بضمّ اللام و سكونها ـ ما يراه النائم، و قد حلم يحلم ـ بالضمّ حلماً و حلماً و احتلم أيضاً، و حلم بكذا، و حلم كذا بمعنى، أى رآه في النوم».

و الظاهر أنّ الاحتلام عبارة عن بلوغ الشخص مبلغ إحساس الشهوة، و الميل إلى الجماع، و هو كما يتحقّق بالرؤياء يتحقّق بالإنزال أيضاً، سواء كان في النوم أو في اليقظة. نعم، قول العلّامة مطابق لقول صاحب القاموس المتقدّم: «الاحتلام: الجماع في النوم» لكنّ الاحتلام أعمّ منه.

نعمّ الإنزال في الصغر، كما في ما دون العشرة في الذكر لا يكشف عن الاحتلام، بل هو لعارض عرض، كما أنّه في الثلاثة عشر يكشف عنه. و أمّا في العشرة، ففيه إشكال و إن كان ظاهر معتبرة إسحاق المتقدّمة هو الأوّل، و يمكن اختلاف الأشخاص في ذلك، و الله العالم.

و أمّا الأنثى، فيلغو اعتبار الاحتلام في حقّها؛ إذ خروج المنيّ قبل التسع لا يكون كاشفاً عن البلوغ. نعم، ينفع للمشكوك عمرها.

---

١. مرّ البحث حول سند الرواية في البحث عن المحرّمات.

ثمّ إنّه اشتهر التمسّك بخبر «رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبيّ حتّى يحتلم...» رواه الصدوق في خصاله، و الإحسائي في غواليه[1] و رواه العلّامة أيضاً، لكن سند الرواية ضعيف، و لا جابر له، و كلّ ما قيل في اعتباره موهون، و قد وصفت جملة من الروايات الضعيفة سنداً بالصحّة، و الحسن، و الموثّقة في لسان جماعة من الفقهاء: منهم: صاحب الجواهر في هذا المقام أهملنا تفصيله؛ مخافة الإطالة.

المطلب الرابع: قالوا: إنّه يعلم البلوغ بإنبات الشعر الخشن على العانة التي حول الذكر و القبل.

أقول: و دليله وجهان:

الوجه الأوّل: الأخبار.

الوجه الثاني: الإجماع المحكيّ عن الخلاف و التذكرة،

لكنّ الأخبار ضعيفة سنداً، و الإجماع منقول، فلا عبرة عندي بالإنبات مطلقاً، هذا مختصر القول في معنى البلوغ، و الله سبحانه الأعلم بأحكامه، و موضوعاتها، و بحقائق الأمور.

النظرة الأخيرة حول البلوغ

أقول:[2] من بلغ من الذكر و الأنثى بلوغ النكاح،[3] و بلوغ أشدّه، و بلوغ الحلم،[4] فقد صار مكلّفاً بالأحكام الشرعيّة، و هو عبارة عن بلوغ بدنه و قواه إلى الجماع، و أهليته للدخول و الإنزال، و عليه يحمل موثّق عمّار، و حسنة عبدالله بن سنان، و يحمل الاحتلام فيها على الإنزال الفعلي دون أهليّته بقرينة رواية أخرى لابن سنان، الدالّة على اتّحاد الأشدّ و الاحتلام، و كذا صحيح هشام: و كذا عليه يحمل صحيح معاوية المذكورة.

---

١. الخصال، ص٤٤؛ بحارالأنوار، ج٥، ص٣٠٣.

٢. و أنا بصدد تصحيح الكتاب للطبعة الثانية في كابول في شهر رجب ١٤٢٥ = الشهر السادس، السنة ١٣٨٤هـ.ش.

٣. النساء (٤): ٦.

٤. النور (٢٤): ٥٩.

فتتّحد الآيات و تلك الروايات و مايقاربها في المدلول علـى بـلوغ المكـلّفين. و الاختلاف بذكر سنة أو أكثر في بعض هذه الروايات تحمل على اختلاف بلوغ الأفراد بحسب طبعها و مزاجها بمدّة من الزمان إلى بلوغ أشدّه، و بلوغ الحلم و النكاح، فلا منافاة بين الأدلّة اللفظيّة لحدّ الآن.

و يبلغ الذكور بالاحتلام، كما في الروايات، و الظاهر إرادة الإنزال بالفعل عنه، فهي تنسجم مع غيرها من الأدلّة.

و يبلغ الإناث بالحيض، كما في بعض الروايات، و الحال فيه كما في الاحتلام. و بعض الروايات الواردة على تحقّق البلوغ بالسنين القليلة، تحمل على الندب، فلم يبق المنافاة إلّا بين هذه الآيات و الروايات، و بين مادلّ على حدّ بلوغها بالتسع، كصحيحة محمّد بن أبي عمير عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين»،[١] و الظاهر أنّ المتن ليس من كلام الإمام عليه السلام، بل هو قول ابن أبي عمير المأخوذ من روايات دلّت على ذلك. و إليك ما وقفت عليه عاجلاً كما تأتي:

١. رواية حمران عن الباقر عليه السلام: «إنّ الجارية إذا تزوّجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتم، و دفع إليها مالها، و جاز أمرها في الشراء و البيع، و أقيمت عليها الحدود التامّة».[٢] هذه الرواية غير معتبرة سنداً.

٢. معتبرة يزيد الكناسي ـ على الأظهر ـ عن الباقر عليه السلام: «الجارية إذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليتم، و زوّجت و أقيم عليها الحدود التامّة عليه و لها».[٣]

٣. موثّق عبدالله بن سنان ـ بناء على أنّ جعفر بن سماعة، الواقع في سنده هو جعفر بن محمد بن سماعة، كما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في معجمه ـ عن الصادق عليه السلام: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، و كتبت عليه السيّئة، و عوقب. و إذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، و ذلك أنّها تحيض لتسع سنين».[٤]

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٤٢٣.

٢. المصدر، ص٤٢٠.

٣. المصدر.

٤. المصدر، ص٤٢٣.

و التعليل في الذيل يدلّ على أنّ المدار على الحيض دون السنّ، فنبني على الحيض في الحكم بالبلوغ.

٤. الروايات الدالّة على منع الدخول بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين، اثنتان منها عن الباقر عليه السلام، و اثنتان منها عن الصادق عليه السلام.

٥. الروايات الدالّة على أنّ من دخل بها قبل ذلك السنّ فأفضاها أو عيّبت، فهو ضامن. و في بعض هذه الروايات صرّح الإمام بأنّ الدخول بها بعد التسع، لا يوجب على الزوج شيئاً، و هي خمس روايات كلّها عن الإمام الصادق عليه السلام.

أقول: لعلّ الغالب في زماننا لاسيّما في الأماكن الباردة عدم بلوغ الأنثى إلى أهليّة النكاح و الجماع حسب طبعها و مزاجها بعد إكمالها تسع سنين، فهي غير مكلّفة قبلها، و قبل أن تحيض؛ لما مرّ من الآيات و الروايات، لكن لو تزوّجت بها و دخل بها تصبح مكلّفة بجميع الأحكام الشرعيّة، و ذلك لأجل هذه الروايات التسعة؛ إذ لا يحتمل أن يقال: انّها بعد الجماع غير مكلّفة بغسل الجنابة.[1] و يستنتج من جميع ما سبق أنّ بلوغ الذكر بأهليّته للنكاح، و مع الشكّ فيها بإكمالها خمس عشرة سنة، و بلوغ الأنثى بأهليّتها للنكاح أو بتزويجها و الدخول بها بعد إكمالها التسع، أو حيضها، واللّه الأعلم و لا منافي للأمارة الثانية أو الموجب الثاني إلّا معتبرة يزيد الكناسي، و ذيل موثّق عبدالله بن سنان، لكنّ التعليل الوارد في ذيل الموثّق، و ذلك «أنّها تحيض لتسع سنين» يرفع المنافاة، و أنّ بلوغ التسع لا موضوعيّة له؛ و إنّما الموجب أو الكاشف الأصيل هو الحيض، و للّه الحمد.

بقي شيء يجب التنبيه عليه، و هو أنّ حكم الشرع بجواز دخول بذات التسع كسائر أحكامه الأوليّة مبنيّ على عدم عناوين ثانوية؛ فإذا حكم الطبّ ـ حكماً طبّيّاً جزميّاً[2] ـ بأنّ الدخول المذكر توجب الضرر المهمّ للمدخول بها، يحرم الدخول بها حتى يجوّزه الطبّ.

---

١. و يؤيّد هذا القول رواية حمران المتقدّمة.

٢. أي لا يكون حكماً سياسياً لثقافات معيّنة.

و إذا حكم الطبّ بعدم ضرر بدني أو نفسي مهمّ للبنت و حكم بأنّ حملها مضرّ لها، جاز الدخول بها و يجب عليها ما يمنع حملها فقط، فلا يلتبس أحد الأمرين (الدخول و الحمل) بالآخر.

٦. العلم، قد يكون اشتراط العلم في التكاليف بمعنى الالتفات، و لا شكّ حينئذ في اعتباره؛ فإنّ غير الملتفت غافل، و الغافل عاجز. نعم، ليس هو بشرط على حدة،فحال اعتبار الالتفات حال اليقظة، و الذكر ـ مقابل السهو و النسيان ـ في رجوعها إلى القدرة.

و قد يكون بمعناه الأصلي الذي هو نقيض الجهل، فيقع الكلام في أنّه شرط أم لا؟ و بعبارة أخرى، الجاهل مكلّف كالعالم و لو كان عن قصور. أم لا؟ و لو كان عن تقصير؟ أو فيه تفصيل بين القصور و التقصير؟ أمّا اشتراطه في استحقاق العقاب في القاصر، فهو مقطوع عقلاً؛ لبداهة قبح العقاب بلا بيان صادر، أو مع بيان صادر غير واصل و لو بعد الفحص، فمن لم يتمكّن من تحصيل الواقع ـ في الأصول و الفروع ـ إمّا لعجزه عن أصل الفحص و التعلّم، أو عن الفحص الموصل و المصيب، فأخطأ بعد فحصه، فهو غير مستحقّ للعقاب على ترك الواقع. و هذا معنى قول الأصوليّين: إنّ العلم شرط تنجيز التكليف.

نعم، وجوب الاحتياط على الجاهل الملتفت أمر ممكن، و قد قال به محدّثونا في الشبهات الحكميّة التحريميّة، لكنّه لم يثبت، كما مرّ في هذا الجزء.

و أمّا الجاهل المقصّر، فلا يعذره العقل في المخالفة، و لا يرى في عقابه مانعاً.

و هذا واضح، و إنّما الكلام في اشتراط العلم في ثبوت التكاليف، و أنّ الجاهل كالعاجز و الناسي مثلاً غير مكلّف أصلاً، أو هو كالعالم بالتكليف مكلّف و إن لم يكن في فرض قصوره مستحقّاً للعقاب.

استدلّوا في أصول الفقه على النفي بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل): لزوم الدور، كما عن العلّامة‏ في تحريره؛ فإنّ العلم بالحكم موقوف على ثبوت الحكم؛ بداهة توقّف كلّ كاشف على مكشوفة، فلو توقّف الحكم على العلم به لدار.

الوجه الثاني: الأخبار المتواترة الدالّة على اشتراك العالمين و الجاهلين في أحكام الله تعالى، كما عن الشيخ الأنصاري، و صاحب الفصول (رحمهما الله تعالى)، و هي أخبار الاحتياط، و التوقّف، و البراة، كما ذكره سيدنا الأستاذ العلّامة الخوئي (دام ظلّه) في كتاب كتبه لي.

الوجه الثالث: الإجماع على الاشتراك المذكور.

لكنّ الأوّل يتمّ إذا لم يفرض للحكم مرتبتان كالإنشائي و الفعلي، و إلّا فيصحّ أن يكون بمرتبته الأولى موقوفاً عليه، و بمرتبته الثانية موقوفاً كما في بعض موارد القصر و التمام، و الصوم و الإفطار، و الجهر و الإخفات، و غيرها.[١]

أو لم يفرض العلم بخلاف الحكم الواقعي مقلباً له لمطابقة المعلوم و إلّا فيمكن أن يكون شرب التتن حراماً في الواقع، فإذا اعتقد المكلّف جوازه تنقلب الحرمة جوازاً، و هذا ما يسمّى في لسان بعض طلّاب عصرنا بـ«التصويب الاعتزالي».

و ربّما يستدلّ بالخلف بدل الدور ببيان أنّه لو كان الحكم معلّقاً على العلم به، فيلزم عدم الوجوب لطبيعي المأمور به مثلاً؛ إذ الوجوب للطبيعة المعلومة الحكم بما هي معلومة الحكم بينما أنّ تعلّق العلم بوجوب المأمور به لا يمكن فرضه إلّا إذا كان الوجوب متعلّقاً بطبيعي الشيء المأمور به، فما فرضناه متعلّقاً بطبيعي المامور به لم يكن متعلّقاً بطبيعيّه، بل بخصوص معلوم الوجوب، و هذا هو الخلف المحال.

و قد يقال: إنّ التعليق المذكور يلتزم المحال، و كلّ ما يستلزم المحال محال، و ذلك لأنّه قبل حصول العلم لا حكم حسب الفرض، فإذا أراد أن يعلم يعلم ماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول، و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلّق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه.

أقول: الوجهان كالوجه المذكور هنا يبطلان فرض عدم الحكم في الواقع مع قطع

---

١. و قد يقال: إنّه من باب إعفاء الجاهل بالحكم في الموردين: الجهر و الإخفات، و القصر و التمام عن الإعادة و القضاء، و إسقاطهما عنه اكتفاءً لما وقع منه و سقط دون اختصاص أصل التكليف بالعالم. و قد يقال: إنّ عدم الإعادة و القضاء لأجل عدم إمكان التدارك، ولكنّ الجاهل المقصّر مستحقّ للعقاب من أجل ترك المأموربه. أقول: الأخير ممنوع، و الأوّل محتاج إلى التدليل عليه.

النظر عن العلم به، المشتهر في لسان بعض الطلّاب بـ«التصويب الأشعرى»، و لا يبطل ما فرضناه في جواب الدور من «التصويب الاعتزالي» فلاحظ.

و الثالث: مع كونه منقولاً يحتمل قوّياً استناده إلى الوجهين الآخرين، فلا يكـون حجّة.

فالأحسن أن يستدلّ عليه أوّلاً: بعدم الدليل على الاعتبار، فإنّا لم نجد من الكتاب و السنّة ما يدلّ على اشتراط التكاليف بالعلم، بل مقتضى العمومات و الإطلاقات، كقوله تعالى: «يا أَيُّهَا النّاسُ»، «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا»، «وَلِلّٰهِ عَلى النّاسِ»، «كُتِبَ عَـلَيْكُمُ ...» و أمثال ذلك هو شمول الحكم للجميع.[1]

و لا قبح في خطاب من يتمكّن من تحصيل العلم كما يعلم ذلك من بناءِ العقلاء، و سيرة واضعي القوانين الدوليّة.

و ثانياً: بالآيات و الروايات الدالّة عـلى وجـوب التـعليم و التـفقّه، و السـؤال و الاحتياط فإنّها ظاهرة في وجوب امتثال الأحكام على جميع الناس، و المستفاد من مجموعها عدم انقلاب الحكم من جهة العلم بخلافه، و ليس وجوب التعليم نفسيّاً، بل طريقيّاً، كما لا يخفى على الخبير، فتأمّل.

الأمر الثاني: في بيان الوظيفة عند تعارض الأدلّة اللفظيّة، ففي موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمـر كـلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه».[2]

هذه هي الرواية الوحيدة المعتبرة سنداً الصالحة دلالة على التخيير، لكنّ للمناقشة

---

١. إلّا أن يقال: إن الإطلاق المذكور لا يدفع مثل قيد العلم؛ فإنّه و مقابله من التقسيمات الثانوية دون الأوليّة. نعم، هذا يمنع من التمسّك بالإطلاق اللفظي دون الإطلاق المقامي؛ إذ يمكن للشارع بيان اختصاص أحكامه بالعالم بدليل آخر سوى نفس خطابات التكاليف تتميماً للجهل، و حيث لم يبيّنه يصحّ الحكم بعدم الاخـتصاص، و هـذا هـو المسمّى بالإطلاق المقامي.

و أمّا ما يقال من تلازم الإطلاق و التقييد في مقام الإثبات، و أنّهما من قبل العدم و الملكة، فإذا استحال التـقييد بالعالم استحال الإطلاق، فجوابه أنّه غير جار في المقام؛ فإنّ اختصاص التكليف بالجاهل دون العالم باطل قطعاً، فإذا استحال اختصاصه بالعالم، فقد وجب الإطلاق، و شمول الدليل للعالم و الجاهل، فدقّق النظر.

٢. الكافي، ج١، ص٦٦؛ وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٧.

فيها مجالاً، فإنّ المستفاد من الأمر بالارجاءِ عدم حجّيّة كلتا الروايتين في مدلوليهما، و لا يستفاد من قولهعليه‌السلام: «فهو في سعة...» جواز الأخذ باحداهما بحسب الظاهر؛ فإنّه من المحتمل قويّاً أن يكون مدلوله نفي الضيق الناشئِ من قبل المتعارضتين المذكورتين. فالسعة المذكورة نتيجة الإرجاء المأمور به، و على هذا، فهي لا تنافي التضييق الآتي من قبل سائر القواعد و الأصول المحتّمة للفعل أو الترك.

و يحتمل أن يكون المراد بالسعة ـ حسب إطلاقها ـ التخيير بين الأخذ بأحد المتعارضين، و بطرح كليهما، و هذا الاحتمال لا دافع له حتى بملاحظة ما فصلّه السيّد الشهيد الصدرقدس‌سره،[1] و في بعض ما أفاده نظر، و في جملة من الأخبار غير المعتبرة ما يؤيّد حمل السعة على الأخذ بأحد المتعارضين.

و في صحيح منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: ما بالي اسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثمّ يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: «إنا نجيب الناس على الزيادة و النقصان».[2]

قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله صدقوا على محمّد أم كذبوا؟

قال: «بل صدقوا»،[3] قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: «أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً».[4]

يقول سيّدنا البروجردي بعد نقلها:[5] «فيستفاد من هذا و أمثاله أنّه يجب الأخذ بالأخير عند التعارض لولا مرجّح آخر للأوّل».

أقول: الاستفادة المذكورة من هذه الرواية غير تامّة مطلقاً. لاختصاصها بالأحاديث

---

١. راجع: بحوث في علم الأصول، ج٧، ص٣٣٨.

٢. الظاهر أنّ المراد بالزيادة و النقصان هو المطلق و المقيّد، و العامّ و الخاصّ و الإجمال و التفصيل، كما يتّفق ذلك لكلّ مفت، فإذا سئل عن وجوب نفقة الزوجة مثلاً ربّما يجيب أنّها واجبة، و ربّما يجيب أنّها واجبة إذا كانت دائمة أو لم تكن ناشزة، و هكذا... و كذا ما يراه المفتي مناسباً بحسب خصوصيات الموارد. و يدلّ عليه بعض الروايات أيضاً.

٣. ليس المراد الإيجاب الكلّي حتّى ينافي كذب بعضهم عليه صلى‌الله‌عليه‌وآله في بعض الأمور.

٤. الكافي، ج١، ص٦٥.

٥. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٦٧.

النبويّة، كما لا يخفى.

فإن قلت: إن أريد من النسخ معناه المصطلح، فقد ادّعي الإجماع، بل الضرورة على أنّه لا يثبت بخبر الواحد، و إن أريد منه ما يشمل التخصيص و التقييد، فقد خرج الكلام عن التعارض.

قلت: يمكن اختيار الشقّ الأوّل، و منع الإجماع و الضرورة في المنسوخ الثابت أوّلاً بخبر الواحد. و المتيقّن منهما بطلان نسخ ما ثبت بالكتاب و السنّة القطعيّة بخبر الواحد.

قال صاحب المعالم‌ في بحث نسخها:

يجوز نسخ كلّ من الكتاب و السنّة المتواترة، و الآحاد بمثله، و لاريب فيه، و نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة و هي به، و لانعرف فيه من الأصحاب مخالفاً، و جمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، إلخ.

ثمّ إنّه من المحتمل قويّاً شمول النسخ لإزالة ما حكمه النبيّ أو الإمام السابق بعنوان الحاكم لمصلحة موقّتة لابعنوان مبيّن الحكم الشرعي الدائمي، فافهم جيّداً.

نقل المحدّث الحرّ في وسائله عن سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا، و إثبات صحّتها عن محمد، و عليّ ابني عليّ بن عبدالصمد، عن أبيهما، عن أبى البركات عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب بن نوح، عن محمّد أبي عمير، عن عبدالرحمان بن أبي‌عبداللّه، قال: قال الصادق‌: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فَذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».[1]

و بالإسناد عنه (أي ابن بابويه)، عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبن فضّال، عن الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٨٤ و ٨٥.

... فقلت: فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء، و يروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه».[١] الكلام حول هاتين الروايتين يقع في مقامات ثلاثة:

أوّلها: أنّ عليّ بن الحسين أبا البركات لم يرد فيه توثيق سوى قول الحرّ في محكيّ تذكرة المتبحرين: عالم صالح، محدّث يروي عن أبي جعفر بن بابويه، و هذا يفيد حسنه، لكنّ الفصل الزمنيّ بين المحدّث الحرّ و أبي البركات ربّما يبلغ سبعة قرون، فاحتمال استناد التحسين المذكور إلى الحسن ـ رغم ما أفاده السيّد الجليل الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) و رغم دقّته و تفصيله، ـ ضعيف.[٢]

و في سند الرواية الثانية السعد آبادي(و هو عليّ بن الحسين) و لم يثبت وثاقته، و لاصدقه عندي، فالروايتان ساقطتان سنداً.

و هنا بحث آخر و هو الكلام في صحّة طريق صاحب الوسائل رحمه الله إلى رسالة الراوندي حيث لم يذكره الحرّ في وسائله، و لم يذكر اسم الكتاب في خاتمة الوسائل، و هنا يجيء دور السيّد الشهيد المحقّق الصدر رحمه الله، فدقّق النظر حتى أثبت طريقاً له إلى تلك الرسالة، و قد أتعب نفسه في ذلك (زاد الله في أجره) لاحظ تقرير درسه.[٣]

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ طريق العلّامة إلى سعيد بن هبة الله غير معتبر على الأرجح و حتّى أنّ الحرّ رحمه الله لم يوثّق حسين بن رده، و أحمد بن عليّ بن عبدالجبّار، بل وصفهما بأوصاف تذكر في حقّ أهل العلم حسب القاعدة العامّة.

و لإن سلّمنا دلالتها على صدق أحمد لانسلّمها على صدق حسين بن رده رحمه الله، فالطريق غير معتبر.

و ثانياً: أنّ هنا بحثاً أعمق من صحّة الطرق إلى صاحب الكتاب، بل المهمّ إثبات وصول نسخة منه إلى الحرّ و المجلسي (رضي‌الله عنهما) كما أشرنا إليه غير مرّة في هذا الكتاب، و فصّلناه في كتاب بحوث في علم الرجال، و لكنّ القوم رحمهم الله عنه غافلون

---

١. المصدر.

٢. راجع: بحوث في علم الأصول، ج٧، ص٣٥٥. و ما بعدها.

٣. المصدر، ص٣٥١.

بالمرّة. و أنا مطمئنّ بأنّ النسخة منه لم تصل من المؤلّف إلى الحرّ بسند متّصل مناولة. فكلّ روايات هذه الرسالة تسقط عن الاعتبار. نعم، للصدر في المقام كلام آخر لغرض آخر: ذكر صاحب البحار أنّ هناك رسالة للراوندي سمّاها برسالة الفقهاء، و قال: «إنّها وصلت إليه عن طريق الثقاة. ثمّ يعقّبه الصدر‬: «و المظنون أنّها عين الرسالة».[1]

أقول: إذا سلّمنا ان كلام العلّامة المجلسي تدلّ عرفاً على وصول الرسالة من مؤلّفها إلى المجلسي في امتداد القرون السبعة من ثقة إلى ثقة.... و قطعنا بأنّها هي عين رسالة التي وقع نسخة منها بيد الحرّ لا نسلّم صحّة ما يرويه الحرّ عنها، و لعلّ بين نسختين اختلافاً، و لا دليل على اطّلاع الحرّ على وصول النسخة المعتبرة إلى المجلسي اوّلاً و لادليل على تطبيق نسخته عليها ثانياً، و لادليل على وقوعها بيد الحرّ ثالثاً، و ليس ما نقله الصدر‬ عن البحار بدقيق رابعاً، فلاحظ كلام المجلسي في البحار.[2] هذا كلّه من جهة السند.

و أمّا من ناحية الدلالة، فيمكن أن يقال بأنّ ظاهر المخالفة في الخبر و إن شمل المخالفة بالعموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد غير أنّ علمنا الخارجي بصدور الروايات المخصّصة و المقيّدة، و التي تصلح قرينة لصرف ظواهر الكتاب منهم‬، أوجب حملها على خصوص التباين و نظيره، فالروايات الدالّة على أنّ المخالف للقرآن زخرف، باطل، يضرب بالجدار، و لم يقله الأئمّة‬ واردة في بيان عدم حجّيّة الرواية المخالفة أي لتمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا في بيان ترجيح أحد الحجّتين، و لا دليل على استثناء هذه الرواية من بين تلكم الروايات، كما يظهر من صاحب الكفاية‬، خلافاً لما كنّا نجزم سابقاً، تبعاً لجماعة من المحقّقين: منهم: سيّدنا الأستاذ الخوئی (دام ظلّه) من حمل هذه الرواية و نظائرها على بيان الترجيح دون الحجّيّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ التصرّف في تلكم الروايات لأجل العلم الخارجي المذكور لايوجب ارتكاب مخالفة الظاهر في هذه الرواية الناظرة إلى صورة تعارض الخبرين

---

١. المصدر، ص ٣٥٠.

٢. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥.

الظاهرة في الترجيح، و يؤيّده أو يدلّ عليه أمران:

الأمر الأوّل: قوله عليه السلام: «حديثان مختلفان»، فإنّه ظاهر في أنّ علّة العرض هو اختلافهما، فمثله لأجل الترجيح دون تمييز الحجّة عن اللّاحجة جزماً؛ إذ على الثاني يصبح قوله: «مختلفان» لغواً محضاً.

لا يقال: إنّه من التمسّك بمفهوم الوصف، و لعلّ المشهور على منعه؛ فإنّه يقال: لا شكّ في ثبوته في مقام التحديد و بيان الضابطة، كما لا شكّ في ظهور القيد المذكور في الرواية فيما قلناه.

الأمر الثاني: إرداف مخالفة العامّة بمخالفة القرآن في الرواية، فإنّ مخالفة العامّة ليست من شرائط الحجّيّة قطعاً، بل من المرجّحات، أي لترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى عند التعارض، فلتكن مخالفة القرآن أيضاً كذلك.

تكميل

عرفت أنّ مخالفة الحديث للقرآن الكريم على قسمين: أوّلهما: المخالفة على نحو التباين، و هي توجب سقوط الرواية عن الحجّيّة، كان لها معارض أم لا.

ثانيهما: المخالفة بنحو العموم و الخصوص، و الإطلاق و التقيّد و أمثالهما، و هي مرجّحة في مقام تعارض الخبرين المعتبرين للخبر غير مخالف القرآن على مخالفه كذلك.

و إنّي لحدّ الآن لم أجد حديثاً معتبر السند يدلّ على ترجيح خبر خال عن مخالفة القرآن كذلك على معارضه الواجد لها كذلك.

نعم الخبران المتقدّمان من الراوندي يدلّان عليه، خلافاً لصاحب الكفاية رحمه الله، لكن عرفت ضعفهما سنداً، خلافاً للسيّد الصدر و غيره رضي الله عنهم.

و أمّا سقوط الخبر بمخالفته للقرآن على نحو التباين، فتدلّ عليه روايات:

١. عن ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، و منهم من لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً عن

كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ و إلّا فالذي جاءكم به أولى به».[۱]

أقول: و يمكن أن يقال: إنّ هذا الحديث و ما شابهه يبطل نفسه؛ إذلا شاهد عليه من القرآن أو من قول رسول الله عليه، فلابدّ أن نقول بردّ علمه إلى عبدالله بن أبي يعفور راوي الحديث، و إنّه أولى به.

على إنّا نعلم بصدور روايات كثيرة عن أئمّة أهل البيت ليس لها شاهد كذلك.

و على كلّ، الرواية لا تنظر إلى ترجيح الحجّة على الحجّة، بل إلى تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لقول الراوي: «من لا نثق به» و لإطلاق قول الإمام عليه السلام.[۲]

۲. صحيح أيّوب، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله، فهو زخرف».[۳] فالحديث كسابقه يشترط في حجّيّة الحديث موافقة الكتاب و السنّة المعلومة، و يتوجّه إليه الوجهان السابقان.

۳. عن هشام بن الحكم و غيره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب النبيّ ﷺ بمنى، فقال: أيّها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».[٤]

أقول: تصحيح السند موقوف على شهرة كتاب الفضل في زمان الكليني، و أنّ وساطة محمّد بن إسماعيل لمجرّد الاجتناب عن الوجادة و الإرسال، فلا تضرّ جهالتها باعتبار السند، فلاحظ.

و على كلٍّ، الرّواية لم تذكر فرض عدم الموافقة و عدم المخالفة للقرآن، و العمدة من هذه الثلاثة بحسب السند هو الصحيح الثاني، و حديث يونس الآتي؛ فإنّ في سنده عبدالله بن محمّد المجهول. نعم، رواه أخوه ـ أيضاً ـ أحمد بن محمّد في محاسنه، لكنّ المحاسن لم تصل نسخة منه بطريق المناولة إلى المجلسي و الحرّ رحمه الله، فرواية المحاسن مؤيّدة و ليست بدليل.

---

۱. الوافي، (نقلاً عن الكافي) ج ۱، ص ٦٩.
۲. في الحديث إشكال آخر و بحث آخر، والله العالم.
۳. الوافي، الزخرف المموّه المزوّر، والكذب المحسّن.
٤. المصدر.

و عملي على اشتراط الحديث المعتبر سنده بعدم مخالفتها للقرآن و السنّة المعلومة بنحو التباين مطلقاً كلّيّاً كان أو جزئيّاً كما في مادّة الاجتماع من العموم من وجه، و هذا الاشتراط عقلي، قطعيّ و كلّ ما ورد من الأحاديث غير المعتبرة سنداً تكون مؤيّدة أو مرشدة إلى حكم العقل.

و أمّا موافقة القرآن، فلا تشترط في حجّيّة أخبار الآحاد، للعلم القطعيّ بصدور الروايات الكثيرة غير الموافقة له من الأئمّة عليهم السلام، و يمكن أن يستدلّ على عدم الاشتراط بإطلاق قوله تعالى: «وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و بإطلاق ما دلّ على لزوم إطاعته صلى الله عليه و آله، و عليه جرت السيرة القطعيّة. و أمّا المخالفته بغير نحو التباين، فلا تؤثّر في ترجيح الخبر الفاقد لها على الخبر الواجد لها؛ لعدم دليل عليه.

فالمرجّح العمدة هو احتمال التقيّة، فالخبر المخالف للعامّة يرجح على الخبر الموافق لها؛ لصحيح زرارة الآتية في سبب اختلاف الروايات ـ والله عالم بحقيقة الأمور ـ و إذا لم يكن احتمال التقيّة في البين، فلا يبعد القول بالتخيير بين الأخذ بأحدهما و بين رفض كليهما و الرجوع إلى سائر العمومات و المطلقات، أو الأصول؛ لموثّقة سماعة المتقدّمة، فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بالتساقط بعد التعارض.

تنبيه

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): إن كانت النسبة بين خبر الواحد و ظاهر الكتاب، أو السنّة القطعيّة العموم من وجه، فإن كان العموم في كلّ منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب و السنّة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع. و إن كان العموم في كلّ منهما بالإطلاق ليسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع؛ لما ذكرناه من أنّ الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدّمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة، و ذكرنا أنّ المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه... و من هنا يظهر أنّه لو كان العموم في الخبر وضعيّاً و في الكتاب و السنة إطلاقيّاً يقدّم الخبر في

مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم التماميّة الإطلاق مع وجود العموم الوضعيّ في قباله.[1]

أقول: بناءً على اعتبار الترجيح بموافقة القرآن و السنّة يقدّم ظاهرهما على خبر الواحد المعارض مطلقاً حتّى في فرض الأخير فضلاً عن الفرض الثاني، فإنّ الإطلاق و إن استفيد من بركة مقدّمات الحكمة لكن لا شكّ عرفاً في نسبته إلى القرآن، فيقال: إطلاق آية القرآن يقتضي كذا و كذا.

فما دلّ على ترجيح موافق القرآن على مخالفه شامل للمقام أيضاً، فتأمّل.

و يؤكّده مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».[2]

خاتمة في سبب اختلاف الروايات

في الصحيح عن محمّد بن عيسى بن عبيد الثقة، عن يونس بن عبدالرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر، فقال له: يا أبا محمّد! ما أشدّك في الحديث، و أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟ فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟».

فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً، إلّا ما وافق القرآن و السنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله)، دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله، و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا و سنّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّوجلّ، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله».

قال يونس: وافيت العراق، فوجدت بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر، و وجدت أصحاب أبي عبدالله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم، أخذت كتبهم، فعرضتها ـ من بعد ـ على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث

---

١. مصباح الأصول، ص٤٣٠ و ٤٣١.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٩. لكن في تقديم إطلاق القرآن على عموم الخبر تأمّلاً بعدم تماميّة الإطلاق مع وجود العموم، كما أفاده الأستاذ، فافهم.

أبي عبدالله عليه السلام، و قال لي: «إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام (لعن الله أبا الخطّاب) و كذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإنّا ان تحدثّنا(حدثّنا ظ) حدثّنا بموافقة القرآن و موافقة السنّة، إمّا عن الله و إمّا عن رسوله. و لا نقول: قال فلان و فلان، فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا، و كلام أوّلنا مصداق لكلام آخرنا. و إذا آتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، و قولوا: أنت أعلم بما جئت به؛ فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة، و عليه نور، فما لا حقيقة معه و لا نور عليه، فذلك قول الشيطان».[1]

أقول: فمن أسباب اختلاف الروايات كذب الكاذبين، و دسّ الواضعين، و جعل الجاعلين، كما في هذه الصحيحة.

و منها: التقيّة، كما في الروايات الكثيرة حتى لو كان الضرر استقباليّاً غير مترقّب فعلاً ففي موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن مسألة فأجابني ثمّ جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثمّ جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني و أجاب صاحبي، فلمّا خرج الرجلان، قلت: يابن رسول الله! رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبتَ كلّ واحد منهما بغير ما أجبتَ به صاحبه فقال: «يا زرارة! إنّ هذا خير لنا، و أبقى لنا و لكم، ولوا اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، و لكان أقلّ لبقائنا و بقائكم». قال: ثمّ قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شيعتكم لو حملتوهم على الأسنّة و على النار لمضوا و هم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فأجابني بمثل جواب أبيه.[2]

---

١. رجال الكشي، ص١٩٥ و ١٩٦. في ترجمة المغيرة بن سعيد. و منه يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الهمداني من الأخذ بما روى عن الأئمّة عليهم السلام و إن لم يكن جامعاً لشرائط الحجّيّة، و لا يجوز العدول منه إلى سائر الظنون المبتنية على الحدس و التخمين ... و إن كانت أقوى من الظنّ الحاصل من تلك الرواية، فإنّ للخبر من حيث هو نوع اعتبار لدى العرف و العقلاء عند تعذّر تحصيل العلم و عدم المناص عن العمل، و تعذّر الاحتياط راجع: مصباح الفقاهة، ج ٣، ص ١٦ وجهه أنّ عدم العمل بالظن الغير المعتبر لا يوجب التعويل على خبر ضعيف آخر غير حجّة شرعاً، ومع هذه الرواية و أمثالها بل مع العلم الإجمالي بمجعوليّة بعض الأخبار و وضعها، ليس للخبر الضعيف أيّ نوع من الاعتبار.

٢. الكافي، ج ١، ص ٦٥.

يقول صاحب الحدائق‌ بأنّ العلّة الوحيدة في اختلاف الأخبار هي التقيّة، و صرّح بعدم اعتبار وجود قائل من العامّة، و أطال في إثبات مدّعاه.

أقول: أمّا عدم اعتبار وجود القائل من العامّة في تحقيق التقيّة فصحيح، كما يظهر من موثّقة زرارة، و مما رواه الشيخ في باب مواقيت التهذيب في الصحيح على الظاهر[١] عن سالم أبي خديجة، عن الصادق‌، قال: سأله السنان و أنا حاضر، فقال: ربّما دخلت المسجد و بعض أصحابنا يصلّي العصر و بعضهم يصلّي الظهر؟ فقال: «أنا أمرتهم بهذا، لو صلّوا على وقت واحد، لَعُرفوا، فأخِذ برقابهم».

ثمّ قال: «و هو أيضاً صريح في المطلوب إذا لا يخفى أنّه لا تطرّق للحمل هنا على موافقة العامّة؛ لاتّفاقهم على التفريق بين وقتي الظهر و العصر. لكنّ حصر سبب اختلاف الرواية في التقيّة غير صحيح، بل له أسباب أخر، كما سيأتي، و لبطلان قول صاحب الحدائق لابدّ من مراجعة كتابنا: بحوث في علم الرجال. و من هاتين الروايتين يظهر ضعف ما يتوهّم من أنّ تعارض الروايات الصحيحة المعتبرة الكثيرة و تناقضها ربّما يكشف عن عدم عصمة الأئمّة‌ و أنّهم كسائر المجتهدين يصيبون و يخطأون و ليسوا مأمونين عن السهو و الغلط و الاشتباه. وجه الضعف أنّه لا شكّ في تحقّق التناقض و التعارض و الاختلاف بين صحاح الروايات، و ليس كلّ ذلك من قبل الرواة ظاهراً أو جزماً، لكن ذلك مع ما عرفت من مضمون الروايتين لا يكشف عن عدم عصمتهم، و الله الهادي و العاصم.

و في الأخير إليك رواية أخرى معتبرة سنداً و هي ما رواه الصدوق في علله عن أبيه، عن سعد، عن محمد بن الوليد و السندي، عن أبان بن عثمان، عن محمّد بن بشير و حريز، عن أبي‌عبدالله‌، قال: قلت له: إنّه ليس شيء أشدّ عليَّ من اختلاف أصحابنا، قال: «ذلك من قبلي».[٢]

الظاهر أنّ محمد بن الوليد الواقع في السند هو البجلي الخزّاز الّذي وثّقه النجاشي، و

---

١. الحدائق الناضرة، ج ١، ص٦ و التصحيح عن البحراني.

٢. بحارالأنوار، ج ٢، ص٢٣٦.

قال في حقّه: «عين، نقيّ الحديث» ذكره الجماعة بهذا. روى عن يونس بن يعقوب و حمّاد بن عثمان و من كان في طبقتهما، و عمّر حتى لقاه محمّد بن الحسن الصفّار و سعد، و مدحه الكشي بقوله: «من أجلّة العلماء و الفقهاء و العدول» بعد وصفه بكونه فطحيّاً.

لكن بعد ذلك كلّه يبقى إشكال آخر لا جواب له و هو أنّ الله تعالى لم يوصل شريعته إلى الناس بوجه يعتمد عليه أهل العلم، و يطمئنّ به النفوس و العقول، و أحاديث أهل السنّة أكثر نقصاً، و الله العالم.

و منها: ما يرجع إلى خصوصيّة الموارد، و سوق الكلام عليها، و هي كالقرينة المتّصلة اللفظيّة، فيشتبه الأمر على غير العالم بها.

و منها: اختفاء القرائن المتّصلة اللفظيّة.

و منها: أشتباه الراوي في التلقّي أو الإلقاء.[١]

و منها: النسخ، كما مرّ.

و منها: النقل بالمعنى، و التّصرف من الرواة الأمّيّين و العوامّ سهواً.

و منها: ما مرّ في صحيح منصور بن حازم من الجواب بالزيادة و النقصان.

و منها: اشتباه أرباب الكتب الحديثيّة.

و منها: تقطيع الحديث.

و منها: الاشتباه في كتابة الأحاديث و قراءتها.

و منها: غير ذلك و مع ذلك في النفس من اختلاف الروايات شيء و هو المشكل الرئيسي في صعوبة الاستنباط و اختلاف الآراء، والله العالم.

الأمر الثالث من المقدّمة: في بيان أقسام الواجب، و معرفة الأمر، فنقول: صيغة الأمر تدلّ على الطلب المطلق الجامع للوجوب و ا لندب، و تقيده بالأوّل وضعاً لأجل التبادر غير محرز، و العمدة في إثبات الوجوب في الأمر هو حكم العقل على نحو

---

١. من جملة علل الاشتباه ما نقله الكشّي في ترجمة ابن أبي عمير عنه: رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامّة و علم الخاصّة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامّة عن الخاصّة و حديث الخاصة عن العامّة، فكرهت أن يختلط عليّ ... راجع: رجال الكشي، ص٥٩٠ و ٥٩١، الرقم ١١٠٥.

قرّرناه في صراط الحق،[١] و ذكرنا فيه أيضاً الفرق بين الأمر المولوي و الإرشادي، فلا نعيده هنا، و إن كان مهمّاً، و لابدّ للطالب من فهم الفرق المذكور.

ثمّ الواجب على أنحاء نذكر منها ما يلي:

فمنها: النفسي و الغيري.

و الأوّل: ما وجب لنفسه، كالصلاة، و الزكاة، و الصيام، و نحوها.

و الثاني: ما وجب لواجب آخر، كالوضوء، و الغسل، و نحو ذلك.

و الإيراد على الأوّل بأنّ الأحكام على مذاق العدليّة تابعة للمصالح و المفاسد اللازمة حصولاً و تركاً، فتصير الصلاة و الصيام و غيرهما من الواجبات الغيريّة، فيقال مثلاً بأنّ الواجب لنفسه هو الاجتناب عن الفحشاء و المنكر، و حيث إنّه يحصل بفعل الصلاة أوجبها الله له لا لنفسها مردود بأنّه قد يكون الاجتناب المذكور غير ممكن، فلا يتعلّق به التكليف، فلا تكون الصلاة واجبة لواجب آخر، و ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ المقدور بالواسطة مقدور و إلّا لم يقع، مثل التطهير، و التمليك، و التزويج، و الطلاق، و العتاق مورداً لحكم من الأحكام، خلط بين الأمور التوليديّة و الإعداديّة، فإنّ المقام من الثاني الذي يتوقّف ذو المقدّمة على أمر غير اختياريّ و ما مثّل به يكون من الأوّل الذي إمّا يترتّب على نفس المقدّمة بلا توسّط شيء أصلاً، أو بتوسّط أمر اختياريّ، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ مقدّمة الواجب سواء كانت عقليّة أو شرعيّة، أو عادية تجب وجوباً غيريّاً عقليّاً قطعاً.

و أمّا الوجوب الغيريّ الشرعيّ، فثبوته مطلقاً محلّ كلام بين الأعلام، و المسألة مبيّنة في علم أصول الفقه مفصّلاً.

و منها: أنّ الواجب إمّا تعبّديّ و هو الذي يعتبر في امتثال أمره و سقوطه قصد القربة، و إمّا توصّليّ و هو الذي لا يعتبر في صحّته قصد التقرّب و إن اشترط في كماله و ترتّب الثواب عليه.

---

١. صراط الحقّ، ج ١، ص ٥٧.

و إذا شكّ في واجب أنّه تعبّديّ أو توصّليّ، مقتضى الأصل العمليّ بل الأصل اللفظيّ على الأظهر عدم اعتبار قصد القربة، فيكون الواجب توصّليّاً إلّا إذا ثبت تعبّديّته، و تقرير بحثه في الأصول.

ثمّ لا شكّ في حصول التقرّب بقصد الأمر، بل لا يبعد حصوله لأجل الخوف من العقاب، و لأجل الطمع و طلب الثواب، لصحيح هارون،[١] فتأمّل، و فيه: «أنّ! أفضل العبادة ما صدر لأجل حبّه تعالى» و قد تعرّضنا للمسألة في صراط الحقّ.[٢]

و الأحسن و الأحوط إتيان العمل بقصد أمره تذلّلاً، و جعل الدواعي الأخر في طول قصد الأمر المذكور.

و منها: الذاتيّ و الطريقيّ، فإنّ المقدّمة إن كانت مقدّمة وجود الواجب، فهي واجبة بالوجوب الغيريّ، المعبّر عن مقابلها بالواجب النفسيّ و إن لم تكن مقدّمة لوجوده، بل للعلم به، فهي مقدّمة علميّة لا يترشّح عليها الوجوب الغيريّ ولكنّها واجبة بالوجوب الطريقيّ، فتعلّم الأحكام إنّما تجب لكونه طريقاً إلى امتثال الواجبات و المحرّمات. و قد تكون المقدّمة العلميّة مقدّمة وجوديّة، فتجب بالوجوب الغيريّ، و يصحّ لنا أن نعبّر عن مقابل الواجب الطريقيّ بالواجب الذاتيّ.

ثمّ إنّ الاحتياط الواجب و التعلّم الواجب، و الاجتهاد و التقليد الواجبين، بل العمل بالإمارات (في الأحكام) و البيّنات و غيرها(في الموضوعات) و غير ذلك وجوبها طريقيّ ليس بنفسيّ و لا بغيريّ و لا بإرشادي؛ إذ لولا وجوب التعلّم[٣] مثلاً لرجعنا في الشبهات البدويّة قبل الفحص إلى البراءة و الحال أنّ الوجوب الإرشاديّ لا أثر له، و معنى الوجوب الطريقيّ هو ما يتنجّز الواقع بتنجّزه في صورة الإصابة كما قيل.

و منها: المطلق و المشروط، فإنّ الواجب إذا لوحظ وجوبه إلى شيء آخر فإن كان وجوبه مشروطاً بوجوده فهو مشروط، كالصلاة بالنسبة إلى الوقت، و الحجّ بالنسبة إلى

---

١. الكافي، ج٢، ص٨٤.

٢. صراط الحقّ، ج١، ص١٠٨.

٣. أجود التقريرات، ج١، ص١٥٩. و قال في هامشه: «إنّه نفسيّ طريقيّ».

الاستطاعة، و إلّا فهو مطلق، كالصلاة بالنسبة إلى الوضوء، و الحجّ بالنسبة إلى التعلّم و السفر.

ثمّ الأظهر عدم الوجوب عند عدم الشرط، لا أنّ الوجوب فعليّ، و الواجب استقباليّ، كما قيل.

و منها: المعلّق و المنجّز، فإنّ الوجوب و الواجب إن كانا فعليّين فهو منجّز، و إن كان الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً فهو معلّق.

و أوّل من قسم هذا التقسيم هو صاحب الفصول على ما اشتهر، و مقسمه الواجب المطلق دون المشروط عند صاحب الكفاية.

و يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي:

إنّ المعلّق من أفراد الواجب المشروط لكنّ بالشرط المتأخرّ دائماً و يكون القيد متأخّراً.

و ثمرة هذه القسمة تصحيح وجوب جملة من المقدّمات قبل تحقّق ذويها، فيقال: إنّ وجوب ذي المقدّمة فعلّي، و إن كان الواجب استقباليّاً، فلا مانع من ترشّح الوجوب الغيريّ منه على مقدّماته.

أقول: لا يبعد أن يكون وجوب الحجّ و الصوم معلّقاً؛ فإنّ ظاهر قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»، إنّ الوجوب يتحقّق بمجرّد الاستطاعة و إن لم يجئ زمان الحجّ، كما أنّ ظاهر قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» تحقّق الوجوب من أوّل زمان شهود الشهر، ولو في أوّل يومه ـ فافهم ـ نعم، الواجب مشروط بحلول الزمان، و عدم الحيض، و النفاس، و السفر، و المرض، و غير ذلك، فتأمّل.

تنبيه

الموارد التي أفتوا بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذيالمقدّمة هي ماتلي:

١. إبقاء الماء قبل وقت الصلاة لواجده إذا علم بعدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت، بل أفتى جماعة بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت أيضاً في الفرض المزبور.

٢. الغسل ليلة الصيام قبل الفجر.

٣. إبقاء الاستطاعة في أشهر الحجّ مع كونه مقدّمة وجوبيّة، بل أفتى بعضهم به قبل أشهر الحجّ.

٤. السفر و غيره من المقدّمات الوجوديّة قبل وقت الحجّ.

٥. تعلّم الأحكام قبل مجيء وقت الواجب، أو حصول شرط الوجوب إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه، بل أفتى جماعة بوجوب التعلّم قبل البلوغ أيضاً في الفرض المذكور، كما أنّه يجب تحصيل المعارف قبله ليكون مؤمناً في أوّل آن البلوغ[١] و تسمّى هذه المقدّمات بالمقدّمات المفوّتة.

و أجاب عنها المحقّق النائيني‌ﷺ و تلميذه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) بما لا يخلو عن خلل و نقص بعد ما مرّ من اشتراط عامّة التكاليف بالقدرة شرعاً، و الخوض في النقل و النقد ينافي وضع هذا المختصر.

و الحقّ عندي في المورد الأوّل عدم الوجوب المذكور فلا يرد نقض. و في المورد الثاني يستند وجوب الغسل إلى وجوب الصوم الفعلي المعلّق، كما استظهرناه من الآية الكريمة، و منه يظهر حال المورد الرابع أيضاً.

و أمّا المورد الثالث، فنقول: إذا حصل الاستطاعة وجب الحجّ، و مع فعليّة الوجوب لا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه عن الامتثال، بل يجب عقلاً التحفّظ على كلّ ما يوجب المكنة من العمل الواجب المذكور، فلا يجوز تمريض نفسه، أو إلقاء ماله في البحر، أو قتل فرسه، أو تخريب سيّارته.

و أمّا تحديد حرمة التعجيز بخروج الرفقة أو التمكّن من المسير أو إطلاق القول فيها في جميع السنة، فيسأتي بحثه في حرف «ح». و أمّا المورد الخامس، فسيأتي تفصيل الكلام فيه في حرف «ع» في عنوان «التعلّم» إن‌شاءالله.

نعم، وجوب التعلّم على غير البالغ في الفرعيّات ممنوع، و لا نقول به كي نحتاج إلى توجيهه حسب القواعد.

---

١. راجع: المصدر، ص ١٤٨. نسبه كلّه فيه إلى المحقّق النائيني.

نعم، لا بعد في وجوب تعليم العقائد لهم على الأولياء ليكون أطفالهم مسلمين في أوّل آن البلوغ، و هذا الوجوب ممّا يفهم من مذاق الشرع بلا شكّ، و يؤيّده قوله تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُها النّاسُ وَالحِجارَةُ» فتدبّر.

و هنا وجه آخر يجري في جميع المقدّمات المفوّتة الواجبة قبل وجوب ذويها، و يحلّ إشكال تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، و هو ما ذكره بعض الأصوليّين من أنّ وجوب المقدّمة شرعاً ـ على تقدير القول به ـ غير مترشّح من وجوب ذيها، و لا هو معلول له كما اشتهر، بل هو مترشّح من اعتبار الآمر، فالمولى الآمر كما يطلب ذي المقدّمة من المأمور يطلب مقدّمته أيضاً فيه، و المقدّمة قد تكون متقدّمة زماناً بحيث لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه إلّا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة؛ فإنّه لا شكّ في أنّ الآمر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدّم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحوّل إلى الإرادة الحتميّة بالأمر؛ إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً، فلابدّ أن يأمر بها فعلاً، أمّا ذو المقدّمة، فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته؛ لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت.... [1]

ما ذكره لا بأس به. لكنّه ربّما يرجع إلى حكم العقل بوجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذويها. و أمّا قوله: «إنّ وجوب المقدّمة غير مترشّح من وجوب ذيها، بل هو مترشّح من اعتبار الآمر». فيمكن أن يعترض عليه معترض بأنّ حقيقة اعتبار الأمر ليس إلّا إيجابه، و لا فرق بينهما إلّا في عالم الألفاظ، فلاحظ.

و منها: الأصليّ و التبعيّ، و التقسيم إمّا بلحاظ الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً للإلتفات إليه، و أخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة، غيره كما ذهب إليه صاحب الكفاية، و أمّا بلحاظ الدلالة و مقام الإثبات كما عن الفصول و القوانين فأنّه يكون في هذا المقام تارةً مقصود بالإفادة، و أخرى غير مقصود لها على حدة إلّا أنّه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة و دلالة المفاهيم، و

---

١. راجع: أصول الفقه، ج١، ص٢٧٧ و ٢٨٣.

كلّ منهما ممكن و لا مشاحّة في الاصطلاح غير أنّ التقسيم المذكور لا أثر مهمّ له.

و منها: الإستقلاليّ و الضمنيّ؛ فإنّ الشي إن كان بنفسه ماموراً به فهو الأوّل، كالصلاة، و إن كان جزء للمأمور به فهو الثانى، كالفاتحة، و الركوع، و السجود في الصلاة، و ترك الأكل، و الجماع في الصيام.

و منها: الذاتيّ و العرضيّ، فإنّ الشيء ربّما يجب لا لأجله و لا لأجل توقّف واجب آخر عليه، بل لأجل حرمة شيءٍ آخر، أو واجب ملازم أو مقارن، فهو عرضيّ.

و منها: التعيينيّ و التخبيريّ.

و منها: العينيّ و الكفائيّ.

و منها: الموسّع و المضيّق، و المقصود منها غير خفيّ، و إن شئت فقل: إنّ الواجب إمّا موقّت و إمّا غير موقّت، و الأوّل إمّا موسّع و إمّا مضيّق، و الثّاني إمّا فوريّ و إمّا غير فوريّ.

و المقصود بالذكر هنا هو بيان الواجبات النفسيّة الذاتيّة الاستقلاليّة تعبّديّة كانت أو توصّليّة، مطلقة أو مشروطة، معلّقة أو منجّزة، أصليّة أو تبعيّة، موقّتة أو غير موقّتة، عينيّة أو كفائيّة، تعينيّة أو تخييريّة دون الواجبات الغيريّة و العرضيّة و الضمنيّة و الطريقيّة و إن كنّا نبحث عن الأخير في الجملة.

و كذا ليس المقصود بيان الواجبات الإرشاديّة، بل المراد بيان الأوامر المولويّة.[1]

الأمر الرابع: قد سبق في آخر الجزء الاوّل أنّ الذنوب على قسمين: كبيرة و صغيرة، و نقلنا الروايات الواردة في تعيين كون جملة من المحرّمات كبيرة، و أمّا الواجبات، فالمنصوص في الصحيح عن الصادق عليه السلام منع الزكاة المفروضة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «**فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ**». و ترك الصلاة متعمّداً؛ لأنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال: «من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله و ذمّة رسوله»، و في صحيح آخر: «تارك الصلاة كافر» يعني من غير علّة، و الفرار من الزحف لأنّ الله عزّوجلّ يقول:

---

١. الفرق بين الأمر المولويّ و الإرشاديّ مذكور في أوائل الجزء الأوّل من كتابنا صراط الحقّ.

«**وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ... وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ**» و هذا الأخير مذكور في جملة من الصحاح.

و في صحيح عبدالعظيم في تعداد الكبائر: «أو شيئاً ممّا فرض الله عزّوجلّ» يظهر منه أنّ الواجبات الواردة في القرآن ترك كلّ منها من الكبيرة.

و في صحيح ابن محبوب عن الكاظم عليه السلام: «الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار».

و في حسنة الفضل «الإيمان هو أداء الأمانة، و اجتناب جميع الكبائر و هو... و حبس الحقوق من غير عسر... و الإصرار على الذنوب». فيعلم من ذلك كبر جملة من تروك الواجبات و صغرها.

و يمكن أن يستفاد من مجموع الروايات أنّ كلّ واجب أوعِدَ على تركه إيعاد مهمّ بحسب الشرع و مذاق المتشرّعة فهو كبيرة، و إلّا فلا ما لم يصرّ عليه إلّا إذا فرضه الله في كتابه؛ فإنّ تركه كبيرة مطلقاً، كما مرّ.

هذا مختصر القول فيما أردنا ذكره أمام المقصود، و نرجع الآن إلى المطالب المقصودة بعون الله تعالى.

الجزء الثالث

في الواجبات

«أ» ـ «س»

«أ»

▫ إيتاء الأجر للمرضعات

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»،[1] تبيّن أحد موارد وجوب إيتاء أجر الأجير في جميع الموارد، فليست تتضمّن حكماً جديداً؛ فإنّه من أفراد أداء مال الغير، او من مصاديق الوفاء بالعهد و العقد.

▫ إيتاء أجر الزوجات و صدقاتهنّ

قال الله تعالى: «فَما ٱسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً».[2]

و قال الله تعالى: «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجَورَهُنَّ بِالمَعْرُوفِ».[3]

و قال الله تعالى: «وَآتُوا ٱلنِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً».[4]

أقول: إذا اشترطنا المهر في صحّة العقد و إن لم نوجب ذكره و تحديده فيه، فحال المقام حال ما تقدّم من دخول الفرض في العقود المأمور بوفائها، و بالتالي في أداء مال الغير.

و أمّا إذا لم نشترطه فيها و قلنا بصحّة النّكاح من دون مهر، كان إيتاء المهر واجباً

---

١. الطلاق (٦٥): ٦.

٢. النساء (٤): ٢٤.

٣. النساء (٤): ٢٥.

٤. النساء (٤): ٤.

نفسيّاً مستقلاًّ من جهة الآيات المتقدّمة.

و يمكن أن نستدلّ على الأوّل بقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي و غيره،[١] فأمّا لغير رسول الله صلى الله عليه و آله، فلا يصلح النكاح إلّا بمهر، فتدبّر.

هذا كلّه في الدائم. و أمّا في المنقطع، فادّعى صاحب الجواهر رحمه الله الإجماع بقسميه على كون المهر شرطاً فيها، و يدلّ عليه حديث زرارة عن الصادق عليه السلام: «لا تكون متعة إلّا بأمرين: بأجل مسمّى و أجر مسمّى،[٢] و الظاهر أنّ هذا الاشتراط مفهوم من الروايات.

❑ إتيان البيوت من أبوابها

قال الله تعالى: «وَلَيْسَ ٱلبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا ٱلبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَلٰكِنَّ البِرَّ مَنِ ٱتَّقىٰ وَأْتُوا ٱلبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها».[٣]

الظّاهر أنّ ألامر إرشاديّ ليس بمولوى يدلّ على الوجوب الشرعي، سواء أفسّرناه بوجوب إيتاء الوظائف الشرعيّة على وجهها، كما عن محاسن البرقي على ما في تفسير البرهان عن الباقر عليه السلام: «يعني أن يأتي الأمر من وجهه أيّ الأمور كان».[٤]

أم فسّرناه بظاهره فإنّه قيل أن عدّة من العرب الجاهلي بعد الإحرام للحجّ كانوا لايدخلون بيوتهم من أبوابها، بل يتّخذون نقباً من ظهورها، و يدخلون منه، فنهاهم القرآن عنه، و أمرهم بدخول البيوت من أبوابها. و يحتمل كونه على الثاني لنفي توهّم الخطر.

١. إيتاء حقّ الحصاد

قال الله تعالى: «وَهُوَ ٱلَّذِى أَنْشَأَ جَنّاتٍ مَعْرُوشاتٍ[٥] وَغَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَالنَّـخْلَ وَالزَّرْعَ

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٠٠ و ج ١٥، ص ٢٨.

٢. المصدر، ج ١٤، ص ٤٦٥.

٣. البقره (٢): ١٨٩.

٤. لكنّ في السند عمرو بن شمر و هو ضعيف فراجع: البرهان، ج ١، ص ١٩٠.

٥. أي الشجرة التي ترفع أغصانها بعضها على بعض بدعائم كالكرم. و غير المعروشات ما كانت قائمة على أصولها فقط.

مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ[١] وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمّانَ مُتَشابِهاً وَغَيْرَ مُتَشابِهٍ[٢] كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ[٣] يَوْمَ حَصادِهِ».[٤]

و في صحيح زرارة و محمد بن مسلم و أبي بصير كلّهم عن الباقر عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ»: «هذا من الصدقة تعطى المسكين القبضة بعد القبضة، و من الجذاذ[٥] الحفنة[٦] بعد الحفنة حتّى يفرغ».[٧]

أقول: إن أريد من الصدقة الزكاة، فلا حقّ جديد، و إن أريد بها غيرها، فهي غير واجبة، بل الصدقات مستحبّة، فتأمّل. نعم، في تفسير العياشي: «من غير الصدقة» لكنّ لا اعتبار بسنده.

و في خبر سعد عن الرضا عليه السلام قلت: إن لم يحضر المساكين و هو يحصد كيف يصنع؟ قال: «ليس عليه شيء»[٨] و مصدر الرواية تفسير القمّي و في اعتباره منع ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال، و الرّوايات في المقام كثيرة لاحاجة إلى نقلها. و عن الشيخ رحمه الله بعد اختيار وجوبه إجماع الطائفة و أخبارهم عليه.

يقول صاحب الجواهر رحمه الله في كلام له: «فإنّ عدم التقدير و عدم الوجوب لو لم يحضر، و عدم المؤاخذة به، و التشبيه بالبذر الذي لم يقل أحد بوجوب الإعطاء منه، و الاختلاف في الغاية، و غير ذلك مشعر بعدم الوجوب، كما نسب إلى أكثر العلماء في محكيّ التذكرة، بل هو المشهور نقلاً و تحصيلاً بل لا مخالف صريح أجده إلّا الشيخ ... بل السيرة المستمرّة على عدمه، و الآية لا مانع من حملها على الندب، بل لعلّ الإطناب في ذلك من تضييع العمر بالواضحات؛ ضرورة استقرار الإجماع الآن على عدم الوجوب ....[٩]

---

١. أي ما يؤكل منه كالحنطة و العدس و غيرهما.
٢. في الطعم و اللون و الشكل و الفائدة و غير ذلك، فتأمّل.
٣. أي حقّ الثّمر أو حقّ الله و الأوّل أظهر.
٤. الأنعام (٦): ١٤١.
٥. في المنجد بعد ضبطه مثلثّاً: المكسر: ما تكسر من الشيء.
٦. في مجمع البحرين: ـ بالفتح فالسكون ـ ملأ الكفّين من طعام.
٧. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٣٤.
٨. المصدر، ص١٣٥.
٩. و من هنا تعرف قيمة الإجماعات المدّعاة.

أقول: الإشعار لا يكفي في صرف الأمر الوارد في الكتاب الكريم عن ظاهره في الوجوب، فالأحوط لزوماً في حين الحصاد، و قطع الثمرة إعطاء مقدار للفقير سأل ام لم يسأل، نعم، إذا لم يحضر، فلا يجب الإيصال؛ لصحيح سعد المتقدّم، و إنّما لم نجزم بالوجوب لأجل أنّ المسألة ممّا يبتلى به عامّة النّاس في كلّ موسم، فلو كان الحقّ المذكور واجباً لا شتهر و ذاع مع أنّ صاحب الجواهر لم يجد مخالفاً صريحاً غير الشيخ،[1] و الله العالم.

▫ إيتاء ذي القربى

قال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِى الْقُرْبىٰ».[2]

يحتمل أن يكون المراد من «ذي القربى» الإمام، و من «الإيتاء» إعطاء الخمس، كما في بعض الروايات المذكورة في تفسير البرهان.

و يحتمل إرادة الإطلاق، و حمل الأمر على مطلق الرجحان الأعمّ من الاستحباب بقرينة «الإحسان».

و يحتمل الوجوب لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا تتوقّف عليه صلة الرحم، و قد مرّ حرمة قطع الرحم، و لعلّ الأوسط أوسط.

و قال الله تعالى: «وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبىٰ حَقَّهُ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ».[3] يجري فيه الوجهان الأخيران في الآية السابقة.

٢. إيتاء الزكاة

أمر به القران الكريم، و الخوض في تفاصيله خارج عن وسع هذا المختصر، و لاحظ «عنوان الزكاة»، و لنا حاشية على كتاب الزكاة من العروة الوثقى كتبناها في الشهر الخامس من السنة (١٣٦٤ هـ.ش) ببلدة قمّ المشرّفة.

---

١. و مال إليه الفاضل الخراساني، و احتمله السيّد المرتضى، كما في الحدائق الناضرة، ج١٢ و ١٣.
٢. النحل (١٦): ٩٠.
٣. الإسراء (١٧): ٢٦.

٣. إيتاء المكاتبين مال الله تعالى

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتابَ[١] مِمّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنَ مالِ اللّٰهِ الَّذِى آتاكُمْ».[٢]

قال في الشرائع و الجواهر: (من كاتب عبده) مطلقاً أو مشروطاً (وجب عليه أن يعيّنه من زكاته إن وجب عليه، و لاحدّ له قلّةً و لا كثرةً)، بل المدار على صدق اسم إيتاء المال، خلافاً لبعض العامّة، (و يستحبّ) له (التبرّع بالعطيّة إذا لم تجب)، وفاقاً في ذلك كلّه للمحكيّ عن الشيخ في خلافه و كثير من المتأخّرين.[٣]

و في اللّمعة و شرحها: «(و يكفي فيه الحطّ من النّجوم)؛ لأنّه في معناه أي في معنى الإيتاء ـ (و يجب على العبد القبول) إن آتاه من عين مال الكتابة أو من جنسه لا من غيره».[٤]

أقول: الأظهر وجوب إيتاء مقدار من المال على المولى للمكاتب، سواء وجبت عليه زكاة أم لا، و يكفي فيه الحطّ من النجوم، كما ربّما يظهر من صحيح محمد[٥] و المسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء لا تستحقّ التفصيل.

❐ إيتاء أموال اليتامى

قال الله تعالى: «وَآتُوا اَلْيَتامىٰ أَمْوالَهُمْ»،[٦] لاحظ عنوان «الدفع» في حرف «د».

٤. إيتاء النصيب

قال الله تعالى: «وَلِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ

---

١. أي المكاتبة.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

٣. جواهر الكلام، كتاب العتق، ص٤٩٨ (الطبعة القديمة).

٤. الروضة البهية، ج٢، ص١٧٣ (الطبعة القديمة).

٥. البرهان، ج٣، ص١٣٢.

٦. النساء (٤): ٢.

فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ». [١]

و في صحيح ابن محبوب عن الكاظم‌ﷺ ...: «إنّما عنى الله بذلك الأئمّة‌ﷺ، بهم عقد الله عزّوجلّ أيمانكم». [٢]

الظاهر أنّ هذا التأويل أو التفسير من باب التطبيق دون الحصر المفهومي، كما لا يخفى، و عليه، فلا بعد في توجيه الآية بالميراث، فالمراد ب«المولى» من له ولاية على الميراث، و المراد ب«الذين عقدت أيمانكم» هم الأزواج و الزوجات، أو مع ولاء ضمان الجريرة، و ولاء الإمامة، أو مع ولاء التعق، فتأمّل».

و الخطاب متوجّه إلى من بيده المال أو الاختيار أو إلى الحاكم الشرعيّ، فيجب عليه إيتاء نصيب الأولاد والأقربين و الزوجين [٣] حسب ما بيّن الشرع.

٥. إيتاء النفقة لزوج المسلمة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ». [٤]

و هل الوجوب متعلّق بالحاكم الشرعيّ أو بالمؤمنين كفاية و لو بالتوزيع على جمع منهم أو بالمرأة المسلمة ولو بالأخذ من أجرها بعد نكاحها؟ فيه وجوه، و المناسب للآية الكريمة الثاني، و على كلّ يحرم إرجاع المؤمنات إلى أزواجهنّ بعد المهاجرة، و يجب إيتاء ما أنفقه أزواجهنّ عليهنّ.

و هل المراد بالنفقة خصوص المهر أو مطلقها حتّى أجرة المسكن؟ إطلاق الآية هو الثاني. و قيل بالأوّل و ربّما يظهر إرادته من صحيح ابن أذينة و ابن سنان الآتى في العنوان التالي بقرينة السياق، فدقّق النظر.

---

١. النساء (٤): ٣٣.
٢. البرهان، ج ١، ص٣٦٦.
٣. يحتمل رجوع ضمير الجمع إلى خصوص «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ».
٤. الممتحنة (٦٠): ١٠.

٦. إيتاء مثل النفقة لزوج الكافرة

قال الله تعالى: «وَإِنْ فاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْواجِكُمْ إِلَى الكُفّارِ فَعاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْواجُهُمْ مِثْلَ ما أَنْفَقُوا».[١]

يحتمل أنّ المراد بالشيء هو المهر، و المعنى ـ ظاهراً ـ إن ذهب منكم مهر من زوجاتكم بسبب لحوقهنّ بالكفّار فأصبتم غنيمة منهم في الحرب،[٢] فأعطوا المؤمنين الذين ذهبت أزواجهم إلى الكفّار مثل ما أنفقوا.

ظاهر الآية عدم الفرق بين ما تزّوجت المرتدّة بكافر أم لا، فضلاً عمّا إذا كان لزوجها الكافر مال في الغنيمة المصابة. نعم، ظاهرها اختصاص الوجوب بالغنيمة المأخوذة من الكفّار الّذين حلّت المرتدّة بهم لامن مطلقهم، كما أنّ الظاهر منها اختصاص الوجوب أيضاً بالحاكم الشرعيّ؛ لأنّه الذي يتوّلى أمر الحرب و ما يتبعها من تقسيم الغنائم.

و في صحيح ابن أذينة و ابن سنان عن الصادقعليه‌السلام، قال: سألته عن رجل لحقت امرأته بالكفّار و قد قال الله تعالى في كتابه: «وَإِنْ فاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْواجِكُمْ إِلَى الكُفّارِ...» ما معنى العقوبة هاهنا؟ قال: «أن يعقب الذي ذهبت امرأته على امرأة غيرها يعني يتزوّجها بعقب، فإذا هو تزوّج امرأة غيرها[٣] فإنّ على الإمام أن يعطيه مهرها مهر امرأته الذاهبة». قلت: فكيف صار المؤمنون يردّون على زوجها بغير فعل منهم في ذهابها و[٤] على المؤمنين أن يردّوا على زوجها ما أنفق عليها ممّا يصيب المؤمنين[٥] قال: «يردّ الإمام عليه أصابوا من الكفّار أم لم يصيبوا، لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه»،[٦] ظاهر هذه الرواية عدم وجوب

---

١. الممتحنة (٦٠): ١١.

٢. فسّر المعاقبة و العقاب بالوصول و الانتهاء إلى عقبى الشيء و الغنيمة عقبى الحرب.

٣. في البرهان، «أخرى» بدل «غيرها».

٤. حرف «و» غير مذكور في البرهان.

٥. في المصدر «المؤمنون» بدل «المؤمنين».

٦. وسائل‌الشيعة، ج١٥، ص٣٨.

الإيتاء قبل تزوّج المسلم الذاهب زوجته إلى الكفّار بمسلمة أخرى، و إطلاق الآية يقتضي خلافه، كما أنّ ظاهرها أيضاً وجوب الإيتاء على الإمام و إن لم يقع الحرب، فضلاً عن أصابة الغنيمة،[١] ثمّ المراد بالنفقة هو خصوص المهر بقرينة السياق، و هذا غير بعيد، فلاحظ، والله العالم.

☐ الاستيجار لصلاة الميّت

لو لم يكن للميّت وليّ أو كان لكن مات قبل أن يقضي صلاة الميّت وجب الاستئجار من تركته، و كذا لو تبيّن بطلان ما أتى به، كما صرّح به صاحب العروة الوثقى، ولكنّه لم يذكر صورة كفر الوليّ أو عصيانه، و أنّه يجب الاستئجار فيهما أيضاً أم لا؟

و على كلّ، استدلّ لأصل مختاره من أنّ الواجبات البدنيّة دين ـ بفتح الدّال ـ الله، و دين الله أحقّ أن يقضى.

و أورد عليه بأنّه لم يثبت بطريق معتبر أنّ الواجبات البدنيّة دين، على أنّ قوله: «و دين الله أحقّ أن يقضي» أيضاً غير ثابت من طريقنا، و على فرض ثبوته لا يفيد ما رامه؛ لأنّ وجوب القضاء لا يدلّ على إخراجها من أصل التركة، فافهم.

و على كلّ حالٍ، استدلال صاحب العروة ضعيف صغرىً و كبرىً، و غير خفيّ أنّ البحث في غير فرض الوصيّة و معها يكون الاستئجار واجباً على تفصيل يأتي فيما بعد.

و يمكن أن يفصّل بين ترك الصلاة و تأخير قضائها قصوراً، و بين تركها عمداً و تقصيراً، ففي الأوّل لا يجب؛ لعدم الدليل. و في الثاني يجب على الورثة، ثمّ على الإمام الاستئجار من مال الميّت بدعوى فهم وجوبه من مذاق الشرع.

---

١. و يمكن دفع التنافي بين الآية و الرواية بحمل الآية على خصوص الإيتاء من الغنيمة و الرواية على إيتاء الإمام من غير الغنيمة المأخوذ ممّن حلّت المرأة بهم.

❑ أخذ الحذر

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ».[١] قيل: ـ الحذر بالكسر فالسكون: ـ ما يحذر به، و آلة الحذر كالسلاح. و ربّما قيل: إنّه مصدر كالحَذَر ـ بفتحتين ـ و هو كناية عن التهيّؤ التامّ للخروج إلى الجهاد، أي أعدّوا للخروج، و اخرجوا إلى عدوّكم، و هل وجوب الإعداد المذكور غيريّ نشأ من وجوب الجهاد، كوجوب غسل الوجه و اليدين، و مسح الرؤس و الأرجل الناشئ من وجوب الصلاة، أو هو واجب نفسيّ و إن كانت الحكمة فيه إقامة الجهاد؟ و الأقرب هو الأوّل.

❑ أخذ الزينة

قال الله تعالى: «يا بَنِى آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ* قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبادِهِ».[٢]

في صحيح عبدالله عن أبي الحسن عليه السلام: «... من ذلك التمشّط عند كلّ صلاة»، و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من لم يشهد جماعة الناس في العيدين، فليغتسل، و ليتطيّب بما وجد، و ليصلّ وحده كما يصلّي في الجماعة، و قال: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال: العيد ان و الجمعة...».[٣]

أقول: لا بعد في حمل الأمر على الاستحباب (إن شاء الله) بعد عدم الوقوف على قائل بوجوبه، و السيرة تسانده.

❑ أخذ الأسلحة

قال الله تعالى: «فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحِدَةً

---

١. النساء (٤): ٧١.

٢. الأعراف (٧): ٣١ و ٣٢.

٣. البرهان، ج ٢، ص ٩.

وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ...».[١]

لا بعد في حمل الأمر في المقام على الإرشاد إلى محافظة النفس، و المنع عن غلبة الكفّار على المسلمين أثناء الصلاة، و يحتمل ذلك في الأمر بأخذ الحذر أيضاً.

◻ اتّخاذ الشيطان عدوّاً

قال الله تعالى: «إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعِير».[٢]

أقول: الظاهر أنّه إرشاد إلى ترك متابعته في ما يخالف حكم الله سبحانه، فتأمّل.

◻ أخذ الصدقة على النبيّ صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها».[٣]

و هل هو واجب على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو هو كناية عن وجوب الزكاة على الناس؟ فيه وجهان أوجههما الثاني، و يحتمل قويّاً وجوب أخذ الزكاة على الحاكم الديني من المكلّفين و صرفها في مواردها، لكنّ لازم ذلك عدم جواز الأداء و التسليم أو الصرف للمالكين، و السيرة بخلافه إلا أن يقيّد الأخذ ـ ولو لأجل الانصراف ـ بفرض عدم إرادة المالك بنفسه إيّاها، لكنّ الوجوب يرجع إلى ولاية الحاكم.

◻ أخذ العفو

قال الله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجاهِلِينَ».[٤]

لا يبعد كون الأوامر الثلاثة إرشاديّة غير مولويّة، كما يظهر من الروايات غير

---

١. النساء (٤): ١٠٢.
٢. فاطر (٣٥): ٦.
٣. التوبة (٩): ١٠٣.
٤. الأعراف (٧): ١٩٩.

المعتبرة سنداً.[١]

و يحتمل المولويّة و اختصاصها بالنبيّ الأكرمﷺ، و يحتمل حمل الوسط فقط على المولويّة مع عدم الاختصاص، و الله العالم.

▫ أخذ القرآن من الكافر

قال صاحب العروةﷺ: «لا يجوز إعطاؤه (القرآن) بيد الكافر و إن كان في يده يجب أخذه منه».

أقول: لا دليل عليه في غير صورة الهتك، و معه لا فرق بين الكافر و المسلم، و قد مرّت الإشارة إليه في عنوان «الهتک» في الجزء الاوّل من المحرّمات.

٧. أخذ حقّ الناس على القاضي

يجب على القاضي أخذ حقوق المستحقّين عند مطالبتهم من المتصرّفين بغير وجه سائغ؛ فإنّ القاضي إنّما نصب لأجل ذلك، و لا فرق في الأخذ بين المباشرة و التسبيب بأن يأمر الشرطي بأخذه، و سيأتي ما يرتبط بالمقام في حرف «ق» في عنوان «الإقامة»، و يدلّ على الحكم رواية سلمة، قال: سمعت عليّاًعليه السلام يقول لشريح: «... فخذ للناس بحقوقهم منهم، و بع فيها العقار و الديار؛ فإنّي سمعت رسول اللهﷺ يقول: مطل المسلم المؤسر ظلم للمسلم، و من لم يكن له عقار و لا دار و لا مال، فلا سبيل عليه، ألخ».[٢] لكنّ سند الرّواية ضعيف.

و قال الشيخ الأنصاريﷺ في القسم الرابع من جوائز الجائر من مكاسبه:

> حتّى إنّه يجب على الحاكم الشرعيّ استنقاذ ما في ذمّته (الظالم) من حقوق السادة و الفقراء بعنوان المقاصّة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس، خصوصاً لنفس المستحقّين مع تعذّر استئذان الحاكم. نعم، لا يبعد اختصاص وجوب الأخذ على القاضي بصورة مطالبة المالك إخراج ماله من يد الظالم.

---

١. البرهان، ج٢، ص٥٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٥٥.

❐ اتّخاذ الله وكيلاً

قال الله تعالى: «رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ فَاتَّخِذهُ وَكِيلاً».[١]

أقول: لاحظ: عنوان «التّوكل».

٨. أخذ المشركين

لاحظ ما كتبناه تحت عنوان: «الحصر» في حرف «ح».

٩. أخذ ما آتاه الرسول صلّى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».[٢]

أقول: هذه الآية و غيرها توجب إطاعة الرّسول في أوامره و نواهيه، سواء وجد في القرآن ما يطابقه أم لم يوجد، بل ذكرنا في الجزء الثالث من صراط الحقّ أنّ الله سبحانه فوّض إليه تشريع الأحكام في الجملة، فلاحظ.

❐ تأديب العاصي

في موثّقة أبي بصير ـ بسند الصدوق ـ قال: قلت: آكل الربا بعد البينة؟ قال: «يؤدّب، فإنّ عاد أدّب، فإن عاد قتل».[٣]

أقول؛ يظهر من هذه المضمرة أنّ القتل في الثالثة لا يتوقّف على إجراء الحدّ عليه في المرّتين الأوليين، بل عليه و على التعزير، و نستو في بحثة في عنوان «التعزير».

١٠. أداء الأمانة

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمانَتَهُ».[٤] و قال الله تعالى:

---

١. المزّمّل (٧٣): ٩.
٢. الحشر (٥٩): ٧.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٨٠ و ٥٨١.
٤. البقرة (٢): ١٨٣.

«إِنَّ ٱللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلأَماناتِ إِلىٰ أَهْلِها».[١] و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا ٱللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَماناتِكُمْ».[٢]

أقول: ما دلّ على وجوب أداء الإمانة من الروايات كثيرة،[٣] و ادّعى بعض المعاصرين تواتر الأخبار على شرعيّتها. و كيفما كان، الأمانة إمّا شرعيّة و هي ما كان التسليط على المال بإجازة الشارع و هو المالك الحقيقي، كما في تسليط الوليّ على مال القاصر، و كالتسليط على مجهول المالك، و ما بطل من الأمانة المالكيّة، كالشركة، و المضاربة بموت و غيره. و ما تطيره الريح الى دار الغير من الأمتعة، و ما ينزع من الغاصب بطريق الحسبة، و ما يؤخذ من الصبيّ و المجنون من مال الغير و إن كان كسباً من قمار، كالبيض، و ما يؤخذ من مالهما وديعة عند خوف تلفه بأيديهما، و ما يتسلّمه منهما نسياناً، و ما يؤجد فيما يشترى من الأمتعة، كالصندوق من مال لا يدخل في البيع و اللقطة في يد الملتقط مع عدم ظهور المالك، و ظابطه ما أذن في الاستيلاء عليه شرعاً، و لم يأذن فيه المالك، كما ذكره الشهيد الثانيﷺ.

و أمّا مالكيّة و هي ما كان التسليط على المال بإذن المالك و رضاه.

و الثانية خاصّة و عامّة، إمّا الأمانة الخاصّة، فهي الوديعة التي بمعنى الاستنابة في الحفظ وحده. و أمّا الأمانة العامّة، فهي الّتي تحصل بالتسليط على مال الغير لأجل أمر آخر، كالعين المستأجرة، و المرهونة، و المضارب بها، و غير ذلك.

مقتضى الإطلاقات وجوب أداء الأمانة في الجميع. نعم، الأمانة المالكيّة إنّما يجب أداؤها إذا طالبها المالك، أو علم القابض بعدم رضى المالك ببقاء المال عنده. و أمّا الشرعيّة، فإن دلّ الدليل على جواز بقاء المال وجوبه عنده فهو، و إلّا فمقتضى الإطلاقات وجوب الردّ فوراً بحسب العرف.

ثمّ الوجوب هل هو نفسي أو عرضيّ و في الحقيقة يرجع إلى حرمة الخيانة، و أكل

---

١. النساء (٤): ٥٨.

٢. الأنفال (٨): ٢٨.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢١٨ ـ ٢٢٦.

مال الغير، و التصرّف من دون رضى المالك، كما يظهر من صاحب الجواهر[١]؟ فيه وجهان.

و الحقّ أنّه لا مرجّح بين الاحتمالين؛ لأنّ كلّ واحدة من الآيتين المتقدّمتين تدلّ على واحد منهما، فلا يتميّز الأصليّ من العرضيّ و أنّ الحكم الأصليّ هو حرمة الخيانة في الأمانة أو وجوب أداء الأمانة.

و على كلٍّ، ليس الحكم المذكور من جهة حرمة أكل مال الغير أو وجوب أدائه؛ فإنّها مخصوصة بمحترم المال، و هذا عامّ حتّى في حقّ الكافر، كما يدلّ عليه ما عن الصادق عليه السلام من قوله: «فلو أنّ قاتل عليّ ائتمنني على أمانة، لأدّيتها إليه». و من قوله: «و أدّوا الأمانة إلى الأسود و الأبيض و إن كان حروريّاً، و إن كان شاميّاً». و من قوله: «أدّ الأمانة إلى من ائتمنك و أراد منك النصيحة ولو إلى قاتل الحسين»، و من قوله: «أدّوا الأمانة إلى أهلها و إن كانوا مجوساً». و من قوله: «عن أميرالمؤمنين عليه السلام أدّوا الأمانة ولو إلى قاتل ولد الأنبياء»، و من قوله: «اعلم، أنّ ضارب عليّ عليه السلام بالسّيف و قاتله... لأدّيت إليه الأمانة». و من قوله: «يردّ عليه (اي على الخارجي الخبيث) فإنّه ائتمنه عليه بأمانة الله» و من قوله: «أدّوا الأمانة ولو إلى قاتل الحسين بن عليّ عليه السلام»، و ما عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أدّوا الفريضة و الأمانة إلى من ائتمنكم ولو إلى قتلة أولاد الأنبياء»، فالحرمة المذكورة غير مخصوصة بمال محترم المال، و تشمل الكافر، و من كان ماله و دمه حلالاً، كما في هذه الروايات، لكنّها بأسرها ضعيفة الأسناد.

نعم، هنا رواية معتبرة سنداً تثبت بها نفسيّة الوجوب المذكور، و هي حسنة الثمالي، قال: سمعت سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب عليهم السلام يقول لشيعته: «عليكم بأداء الأمانة، فوالذي بعث محمّداً بالحقّ نبيّاً! لو أنّ قاتل أبي الحسين بن عليّ عليهما السلام ائتمنني على السيف الذي قتله به لأدّيته إليه»[٢] بناء على ظهور الرواية لأجل القسم، و ذكر قاتل أبيه الذي هو أخبث البريّة، و أسوأ الفجرة الكفرة في أنّ تأدية الإمام

---

١. جواهر الكلام (كتاب الوديعة)، ص ٥٠١، (الطبعة القديمة).

٢. الوسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٢٢٥.

أمانة قاتل أبيه عليه السلام من التأدية الواجبة التي أوصى بها شيعته بقوله: «عليكم بأداء الأمانة».

نعم، الرواية مخصوصة بالأمانة المالكيّة، أي الوديعة فقط، و لا تشمل غيرها، فيرجع فيه إلى القواعد الدالّة على حرمة أكل مال المسلم و الكافر الذّمّي و حلّيّة أكل مال غيرهما، فتدبّر.

و يؤيّده إطلاق قوله تعالى: «إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلأماناتِ إِلىٰ أَهْلِها» و منه يظهر و هن مناقشة صاحب الجواهر رحمه الله في المسألة حيث قال: «إن لم يكن إجماع على وجوب الردّ حتّى على من عليه حقّ المقاصّة و غيرهم أمكن المناقشة...».[١]

نعم، في صورة التقاصّ لا بأس بالقول بعدم الوجوب، كما مرّ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

ثمّ الظاهر عدم استلزام التأدية المأمور بها لزوم الإيصال و حمل الأمانة إلى مالكها، أو من بيده اختيارها حتّى إذا كان الإيصال مستلزماً للمشقّة أو المؤونة، بل الظاهر منها هو التسليم إذا جاء المالك و أراد أخذه و نقله أو تصرّفه، و كذا الحكم في المقبوض بعقد فاسد مع علم المالك، و لا فرق في ذلك بين القول بحرمة الخيانة و وجوب أداء الأمانة.

نعم، في الأمانة الشرعيّة لابدّ من إعلام المالك فوراً إذا كان جاهلاً بحصول ماله عنده، و إذا توقّف إعلامه على الفحص عنه، فوجوب الفحص مشروط بعدم المشقّة و الضرر المنفيّين، و تحديد الفحص من حيث الكيفيّة و الكمّيّة محتاج إلى تأمّل، و إن كان الأرجح في الثاني اعتبار اليأس.

و في مكاسب الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث جوائز السلطان:

> ثمّ إنّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه في تعريف اللقطة ... ثمّ إنّ الفحص لا يتقيّد بالسنة على ما ذكره الأكثر هنا، بل حدّه اليأس و هو مقتضى الأصل إلّا أنّ المشهور كما في جامع المقاصد على أنّه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الردّ إليه، بل يجب ردّه إلى مالكه، فإن جهل عرّف سنّة ثمّ يتصدّق به عنه، و به رواية

---

١. جواهر الكلام، ج ٥، ص٥٠٦ (كتاب الوديعة، الطبعة القديمة).

حفص بن غياث، إلخ.[١]

و إمّا إذا فرض عجز المالك في الأمانة الشرعيّة و المالكيّة عن المجيء حتى بإرسال نائبه، فهل يجب على الأمين إيصال الأمانة إليه و لو بمشقّة أو تحمّل ضرر أم لا؟ عملاً بأصالة البراءة أو يقال بإيجاب الإيصال إليه أو إلى الحاكم، و ضمان المالك بعمل الأمين أو بما صرفه في سبيل الإيصال عملاً بقاعدة العدل و الإنصاف، و نفي الحرج و الضرر، و بما دلّ على وجوب التأدية بقول مطلق. لازمه منع الإيصال إذا كان المال أقلّ من مصرف إيصاله إلّا مع مطالبة المالك مع الضمان وجوه، و تجري هي في المغصوب و غيره أيضاً.

و إن كان الأظهر في المغصوب وجوب إيصاله إلى مالكه إلّا في بعض الموارد، و يمكن أن نبني المقام على أنّ الحكم الأصليّ في المقام هو الحرمة أو الوجوب، فعلى الأوّل لا يجب الإيصال إذا لم يصدق الخيانة، و على الثاني يجب و إن كان مصرف الإيصال على المالك جمعاً.

و قال الشيخ الأنصاري‏ﷺ أيضاً في بحث جوائز الجائرين من مكاسبه:

و ظاهر أدلّة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض، و عدم كفاية التخلية إلّا أن يدّعى أنّها في مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين، لا تكليف الأمين بالإقباض، و من هنا ذكر غير واحد، كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أنّ المراد بردّ الأمانة رفع يده عنها، و التخلية بينه و بينها.

أقول: و قال أيضاً:

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال، كأجرة دلّال صائح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ، بل يتولّاه الحاكم ولاية عن صاحبه، و يخرج عن العين أجرة الدلّال... و يحتمل وجوبه عليه؛ لتوقّف الواجب عليه، و ذكر جماعة في اللقطة أنّ أجرة التعريف على الواجد لكنّ حكي عن التذكرة أنّه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره إلى الحاكم ليبذل أجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها أن رآه أصلح، و أستوجه ذلك جامع المقاصد، انتهى.

---

١. المكاسب، ص ٧٠.

ثمّ إنّ الأمين و المستودع لا يضمن الوديعة إذا تلفت أو عابت مع عدم التـقصير، و الظاهر أنّ الحكم إجماعيّ، و في الجواهر: «بل الأجماع بقسمية عـليه، مـضافاً إلى الأصل، و قاعدة الإيتمان المعلوم من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل».[1]

أقول: في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «صاحب الوديعة و البضاعة مؤتمنان».[2] و في صحيح زرارة، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وديعة الذهب و الفضّة؟ فقال: «كلّ ماكان من وديعة و لم تكن مضمونة لا تلزم».[3]

أقول: يمكن شمول إطلاقه للضمان الابتدائيّ، و الحاصل بالخيانة و التقصير. و في صحيح مسعدة بن زياد عنه، عن أبيه عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ليس لك أن تتّهم من قد ائتمنته؛ و لا تأتمن الخائن و قد جرّبته».[4]

أقول: النهي في الذيل إرشاديّ لا مولويّ.

و في صحيح محمد بن الحسن، قال: كتبت إلى أبي‌محمد عليه السلام: رجل دفع إلى رجل وديعة فوضعها في منزل جاره فضاعت، هل يجب عليه إذا خالف أمره و أخرجها عن ملكه؟ فوقّع عليه السلام: « هو ضامن إن شاءالله».

هذا في صورة مخالفة أمر المالك. و أمّا في مطلق التقصير، فالضمان فيه إجماعيّ ظاهراً،[5] و هو صحيح؛ لأنّه تصرّف غير مأذون.

١١. أداء الدية على المخلّص

في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالي، فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم، فخلّصوا القاتل مـن أيدي الأولياء؟ قال: «أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء (أبداً) حتّى

---

١. جواهر الكلام (كتاب الوديعة)، ج٥، ص٥٠١، (الطبعة القديمة).
٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٢٧.
٣. المصدر، ص٢٢٨.
٤. المصدر، ص٢٢٩.
٥. راجع: الجواهر الكلام، ج ٥، ص ٥٠٧ (كتاب الوديعة الطبعة القديمة). لعلّك نستظهر منه دعوى الإجماع بقسمية عليه.

يأتوا بالقاتل»، قيل: فإن مات القاتل و هم في السجن؟ قال: «إن مات، فعليهم الدية يؤدّونها جمعياً إلى أولياء المقتول».[١]

تنبيه

و اعلم، أنّ الواجبات في أداء الدية كثيرة لا يتيسّر ذكرها في هذا المختصر، و لها كتاب مستقلّ في الكتب الفقهيّة باسم «كتاب الديات» و هو آخر الكتب الفقهيّة حسب الترتيب المشهور المألوف في علم الفقه، و قد تعرّض سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) لمسائلها و فروعها بوجه حسن في كتابه القيّم مباني تكملة المنهاج و لنا عليه تعليقة كاملة[٢] و لست أدري عدد واجبات الدية و الأرش، و الضمان بالتحديد و التدقيق، لكنّ المظنون أنّها على بعض الوجوه تزيد عن مائتين و سبعين واجباً، فلك أن تضيفه إلى الرقم الذي يحصل في آخر هذا الجزء على آخر عدد الواجبات، و الله العالم.

١٢. أداء الدين على الإمام

في صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام: «من مات و ترك ديناً، فعلينا دينه، و إلينا عياله، و من مات و ترك مالاً، فلورثته، و من مات و ليس له موالي، فماله من الأنفال»،[٣] و يدلّ عليه غيره أيضاً.

و هل الإمام يؤدّي من سهمه، أو من بيت المال؟ فيه وجهان. و على الأوّل يجري الحكم في حقّ المجتهدين الآخذين لسهمهعليه السلام، كما هو المتداول اليوم، و على الثاني يختصّ الحكم بمن بيده بيت المال، و للمسألة ثمرة كبيرة، و يمكن ترجيح الثاني بعدم ورود خبر في أداء دين ميّت من قبل الأئمّةعليهم السلام و الحال أنّ الأئمّة المتأخّرين يأخذون سهمهم، و كذا بعدم إثبات أخذ الصادقعليه السلام سهم الإمام.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٤ و ٣٥.

٢. شرعت في تأليفها يوم ١٧ ربيع المولود، سنة ١٤٠٥ ـ أواخر برج التاسع من سنة ١٣٦٣ الشمسيّة في بلدة لاهور، و فرغت منها في خمسة عشر يوماً.

٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٥٤٨.

١٣. أداء ما على الميّت

إذا كان على الميّت حقوق الناس إو حقوق الله، يجب على ورثته القيام بها، و أداؤها إذا كان له مال يفي بها، سواء بقي للوارث ميراث أم لا، و سواء أخذه أم لم يأخذه، و سنشير إلى وجه هذا الوجوب في عنوان «الحجّ عن الميّت» فيما يأتي إن شاء الله، و لاأقلّ من كونه أحوط.

١٤. أداء مال الغير مِثلاً و قيمةً

يجب أداء مال الغير، سواء أخذه بغصب و جور، أو بغيره بلا إشكال، لكنّ الوجوب المذكور ليس نفسيّاً ذاتيّاً، بل من أجل حرمة التصرّف في مال الغير و أكله، و منع المالك عن ماله: فإنّ كلّ مالك مسلّط على ماله، و لا يجوز لأحد أن يمنع أحداً عنه.

هذا إذا كان المال موجوداً بعينه، و أمّا إذا تلف و هلك، فيجب ـ وجوباً نفسيّاً ـ أداء مثله إن أمكن، و إن لم يكن له مثل أو كان و لم يوجد يجب أداء قيمته يوم الأداء؛ لبناء العقلاء، و سيرة العرف الممضاة عند الشارع، و كذا منافعه المستوفاة و غير المستوفاة.

نعم، في ضمان المنافع غير المستوفاة في مثل المقبوض بالبيع الفاسد إذا لم يستند فوتها إلى القابض نظر أو منع، خلافاً لما عن المشهور من الضمان و المقام ذو مباحث طويلة متنوّعة لا يسع هذا المختصر بيانها، فلابدّ لمن يريد الإحاطة بها من مراجعة المطوّلات.

تقعيب و تفصيل

مال الغير إمّا أن يعلم مقداره و صاحبه، و إمّا أن لا يعلم مقداره و لا صاحبه، و إمّا أن يعلم مقداره و يجهل صاحبه، و إمّا أن يعلم صاحبه و يجهل مقداره، فهذه شقوق أربعة ذكرنا حكم الشقّ الأوّل منها.

و أمّا الشقّ الثاني، فهو على وجهين؛ لأنّ مال الغير و حقّه إمّا موجود في الخارج، كما إذا اختلط بماله، و إمّا مستقرّ في ذمّته و لا عين خارجيّة له.

و المشهور في الوجه الأوّل وجوب إخراج الخمس اعتماداً على روايات:

منها: صحيح الحسن بن محبوب، عن عمّار بن مروان، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «فيما يخرج من المعادن، و البحر، و الغنيمة، و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، و الكنوز الخمس».[١]

و منها: رواية السكوني عنه عليه السلام: «أتى رجل أميرالمؤمنين فقال: إنّي كسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً و حراماً، و قد أردت التوبة و لا أدري الحلال منه و الحرام و قد اختلط عليَّ، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: تصدّق بخمس مالك؛ فإنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس، و سائر المال لك حلال».[٢]

و منها: رواية الحسن بن زياد و هي قريبة من الثانية.[٣]

لكنّ الأخيرة ضعيفة بالحكم بن بهلول و غيره، و الثانية ضعيفة بالنوفلي؛ إذ لم يثبت مدحه أو وثاقته في علم الرجال. نعم، وثّقه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) استناداً إلى وقوعه في أسناد روايات كامل الزيارات لابن قولويه رحمه الله؛ فإنّه حكم بوثاقة جميع رواة أخبار كتابه في ديباجته، لكنّنا ناقشناه في فوائدنا الرجالية، و أثبتنا أنّ عبارة ابن قولويه رحمه الله لا تدلّ على وثاقة جميع رواة رواياته، بل الثابت منها وثاقة مشائخه خاصّة، و قد ذكرنا أخيراً أنّ العبارة لا تدلّ على وثاقة مشائخه أيضاً؛ خلافاً للمحدّث النوري، و أنّ مفادها قضيّة مهملة، بل بنينا قبل مدّة على جهالة السكوني أيضاً.

على أنّ قوله عليه السلام: «تصدّق» ظاهر في إعطاء الخمس للفقير، و معه لا يبقى لقوله: «خمس مالك» ظهور في الخمس الذي أراده الفقهاء رحمهم الله، هذا مضافاً إلى إجمال التعليل في ذيلها، و العمدة هي الرواية الأولى، لكنّ «عمّار بن مروان» اسم لرجلين:

أحدهما: الخزّاز الكوفي الذي وثّقه النجاشي، و روى هو و الشيخ الطوسي كتابه عن محمد بن سنان، عنه.

ثانيهما: الكلبي الواقع في مشيخة الفقيه و حاله مجهول، و لم يعنونه صاحب

---

١. المصدر، ج٦، ص٣٤٤.

٢. المصدر، ص٣٥٣.

٣. المصدر، ص٣٥٢.

جامع الرواة، و لعلّه لزعم اتّحادهما، لكنّه غير ثابت، بل يمكن أن يكون المذكور في الرواية اسماً لرجل ثالث يروي عن أبي جعفرعليه السلام كما في الوسائل[١] والأظهر أن نقول: إنّ أمر الراوي الأوّل دائر بين كونه عمّار بن مروان الخزّاز الثقة و بين كونه محمّد بن مروان الكلبي المجهول و ربما بين عمّار بن مروان الكلبي المجهول أيضاً على وجه مرجوح، فلا يعتبر السند ولاحظ معجم الرجال.[٢]

فإذا لم تثبت حجّيّة هذه الأخبار و نظائرها أمكن القول بوجوب تصدّق القدر المتيقّن من مال الغير؛ فإنّه مفهوم من مذاق الشرع بملاحظة ما ورد في اللقطة و غيرها.

و يمكن القول بعدم وجوب التصدّق، و جواز إباحته لمن بيده؛ لقول الجوادعليه السلام في صحيحة عليّ بن مهزيار الآتية في عنوان «الخمس»: «و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب»[٣] فإنّه مطلق يشمل فرض الامتياز و الامتزاج، و فرض معلوميّة مقداره و عدمها.

و يؤيّد القول المذكور ما ورد في جواز تملّك اللقطة بعد التعريف و اليأس عن المالك، و يدلّ عليه أيضاً إطلاق ذيل موثّقة سماعة، قال: سألت أباعبداللهعليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أميّة و هو يتصدّق منه، و يصل منه قرابته، و يحجّ ليغفر له مااكتسب، و يقول: «إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّـيِّئاتِ»، فقال أبوعبداللهعليه السلام: «إنّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة، و أنّ الحسنة تحطّ السّيّئة ـ ثم قال ـ: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»،[٤] و إطلاقه يشمل صورة ماأخذ بالغصب و الظلم إيضاً، فيكون تخصيصاً لما دلّ على حرمة أكل مال الغير عند تعذّر إيصاله إليه في صورة الاختلاط، لكنّ المذاق الفقهي لا يلائمه، و يمكن أن نقول بها في خصوص أموال الحكومة، و نقود البنوك، و المصارف الرسميّة المتعارفة اليوم.

و أمّا إذا كان ما لا يعرف مالكه و لا مقداره في الذمّة، فيمكن أن نلحقه بالوجه

---

١. المصدر، ج١٢، ص٦١.

٢. معجم الرجال، ج١٢، ص٢٨١.

٣. تهذيب‌الأحكام، ج٤، ص١٤٢ لكنّ الرّواية لا نظارة لها إلى هذه الجهة حتى يتمسّك بإطلاقها؛ فإنّها تعرّضت لتعلّق الخمس بعنوان الفوائد السنويّة فقط أي إذا جاز أخذها للإنسان و لا يدلّ على كيفيّة جواز أخذه بوجه، فلاحظها. و سيأتي في باب الخمس ما قيل: انّ المراد به مال نشكّ في أصل وجود صاحبه فهو من المباحات.

٤. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٥٨.

الأوّل في عدم وجوب شيء على صاحب الذمّة أو في وجوب الخمس، أو بوجوب، التصدّق، أو وجوب تعلّق الخمس المصطلح بالوجه الأوّل بالأوّلويّة، و يمكن أن نوجب عليه التصدّق وفاقاً لما عن المعروف بالقدر المتيقّن أو المقدار الأكثر، و لا شكّ أنّه أحوط، و على هذا الوجه إذا علم رضى المالك بمصرفه في مورد خاصّ تعيّن؛ لفراغ الذمّة عن الشغل و تحصيل البراءة.

و أمّا الشقّ الثالث: أعني ما إذا علم مقداره و جهل صاحبه، ولو بالفحص المقدور فيجب أن يتصدّق به، سواء كان عيناً خارجيّة أو مستقرّاً في الذمّة، و لعلّه لا خلاف فيه بينهم.

و يمكن أن يستدلّ عليه أوّلاً: بصحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام برواية الشيخ، و عن الصادق عليه السلام بروايته و رواية الكليني في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام، فعصر خمراً ثمّ باعه؛ قال: «لا يصلح ثمنه ... أنّ الذّي حرّم شربها حرّم ثمنها ـ ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام ـ أنّ أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها».[١]

و الرواية إمّا منصرفة إلى صورة ما جهل مالكه أو محمولة عليه،[٢] لكنّ في دلالتها على الوجوب إشكال ظاهر؛ فإنّ الأفضليّة أعمّ من اللزوم.[٣] و كأنّ التصدّق و عدم الردّ على مالكه إمّا لأجل الانتقام منه أو إعراضه عنه.

و ثانياً: بصحيحة يونس عن الرضا عليه السلام: ... رفيق لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله و رحلنا إلى منازلنا، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟ قال: «تحملونه حتى تحملوه (تلقوه) إلى الكوفة»، قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده، و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمنه»، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: «على أهل الولاية».[٤]

---

١. المصدر، ص١٦٤.

٢. و هنا احتمال آخر و هو إسقاط ملكيّة مالك ثمن الخمر عقوبة، و هذا هو الملائم لإطلاق الرواية الشامل صورتي الجهل و العلم بوجود مالك الثمن.

٣. راجع عنوان «التصدّق».

٤. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٧.

أقول: يجري الحكم في صورة أخذ المال قهراً و غصباً بطريق أولى عند العرف. نعم، لا يشمل الرواية ظاهراً فرض الاختلاط و الامتزاج؛ للانصراف عنه، و لا فرض كونه في الذمّة بلا إشكال إلّا أن يستظهر منها عرفاً أنّ المناط هو جهالة المالك، و معلوميّة مقدار ماله، كما هو غير بعيد، و لا دخل في الحكم لسائر الخصوصيات، فتأمّل.

و أمّا الأمر بالبيع و التصدّق بالثمن، فالظاهر أنّه لخصوصيّة المورد، أو لأنفعيّة الثمن غالباً و إلا فلا مانع من التصدّق بأصل المال جزماً.

و يحتمل حمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب بقرينة ما تقدّم في الشقّ الثاني من صحيحة ابن مهزيار فتأمّل، و موثّقة سماعة فإنّهما شاملان للمقام أيضاً إلّا أن يقال: إنّ صحيحة يونس أخصّ من صحيحة ابن مهزيار؛ فإنّ الأولى ظاهرة في المال المعلوم المقدار، و الثانية مطلقة، فتدبّر.

نعم، موثّقة سماعة مطلقة تشمل ما علم مقداره و ما جهل، لكنّ في فرض الاختلاط و عدم الامتياز. و صحيحة يونس ظاهرة في فرض الامتياز و عرفان المقدار، فإذا كان المال معلوم المقدار، و كان ممتازاً عن غيره، وجب التصدّق به، و يدلّ عليه صحيحة أبي راشد،[1] و معتبرة إسحاق[2] أيضاً، و إذا تلف و ذهب عنه، فيمكن القول باستقراره في الذمّة، فيجب التصدّق بمثله؛ لما يفهم من مذاق الشرع.

و يدلّ على عدم سقوط الحقّ و بقاء الدين، و وجوب الطلب مهما أمكن و حتّى على بقاء الدين بعد اليأس عن الطلب مجموع صحيحة معاوية و معتبرة زرارة[3] الآتيتين في عنوان «الطلب» في هذا الكتاب إن شاء الله. و أمّا إذا كان مخلوطاً لم يتميّز يمكن القول بتملّكه و تصرّفه للموثّقة، فتأمّل.

و أمّا الشقّ الرابع: أعني ما إذا علم مالكه و جهل مقداره لتردّده بين المتبائنين، سواء كانا في الخارج أو في الذمّة، وجب دفع ما يدّعيه المالك أنّه له؛ للعلم الإجمالي

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ج١٣، ص٣٠٣.
٣. المصدر، ص١١٠.

الموجب لمنع تصرّفه فيهما، و عدم فراغ الذمّة إلّا به، و إن كان المالك جاهلا إمّا بأصل المال أو بخصوصيتّه، فإن كان الأخذ ظلماً و غصباً، وجب إرضاء المالك بإعطاء أيّ المالين يريده؛ دفعاً لتبعة الظلم المسؤول عنه يوم القيامة، و أمّا إذا لم يرض المالك أصلاً إلا بردّ كلا المالين أو المثلين، أو كان الأخذ بغير الظلم و العدوان، فلا مانع من الرجوع إلى القرعة، فقد قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا امرهم إلى الله إلا خرج سهم المحقّ».[1]

و قال الصادق عليه السلام في صحيح منصور: «فأيّ قضيّة أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجّل، أليس الله يقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدْحَضِينَ»».[2]

و إمّا إذا جهل لتردّده بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليّين فإمّا أن يكون في الذمّة، أو في العين، و على الثاني فإمّا أن يكون المال بيده، أولا.

أمّا الأوّل و الثّاني: فيجب فيهما ردّ الأقلّ، و لا يجب أداء الأكثر؛ للأصل؛ و لأنّ اليد أمارة الملكيّة، فيقتصر في الخروج عنها على المعلوم.

فإن قلت: أصالة البراءة عن وجوب دفع الزائد إنّما يتمّ إذا لم يكن أخذ المال من الأوّل قهراً و ظلماً و إلا فلا يسقط أثر الظلم و استحقاق العقاب بمجرّد الجهل بالمقدار، فإذا احتمل الآخذ أنّ حقّ الغير و ماله هو الأكثر، يحكم العقل بوجوب دفعه؛ تحصيلاً للبراءة اليقينيّة للذمّة المشغولة به، و كذا إذا علم بالمقدار في حين ثمّ جهله و إن كان الأخذ بغير ظلم لتنجّز التكليف سابقاً، فلابدّ من الرجوع إلى الاشتغال و الاحتياط بدفع الأكثر.

قلت: أمّا الفرض الأخير، فالتحقيق أنّ الذي يجب فعلاً على المكلّف ليس الّا الأقلّ، فإنّ وجوب الأكثر منفيّ بالأصل المعتبر شرعاً. و أمّا الفرض الأوّل، فالإنصاف أنّه لا رافع لأثر الظلم السابق؛ فأنّ أصالة البراءة إنّما تنفي وجوب الأكثر فعلاً، و لا تقدر على نفي الأثر المذكور، و التوبة إنّما تسقط العقاب الناشئ عن مخالفة أمر الله سبحانه،

---

١. كما في صحيحة أبي بصير عن الباقر عليه السلام المصدر، ج١٨، ص١٨٨.
٢. المصدر، ص١٩١.

و لا دليل لنا على إسقاطها تبعة الظلم و حقّ الغير، فاحتمال بقاء حقّ الغير يقتضي أن يحكم العقل بدفع الأكثر، و سيأتي في عنوان «التوبة» بعض ما يناسب المقام إلّا أن يقال: إنّ الشارع يحكم لأجل تشريع الاستصحاب بأنّ المأخوذ هو الأقلّ دون الأكثر. و معه لا شيء على المكلّف مطلقاً، فتأمّل.

أمّا الثالث، فيجري فيه استصحاب عدم ملكيّة الزائد، فلا يجوز له منع المالك عن الأكثر إذا ادّعاه. و أمّا إذا شكّ هو أيضاً فالأصل المذكور يجري في حقّه أيضاً، و حينئذ تصل النوبة إلى القرعة إذا لم يصالحا و لم يدّعه الثالث، بل علم عدم ملكيّة الثالث له، فإن خرج الأكثر باسم المالك، فهو و إلّا فيجري فيه ما ذكرناه آنفاً.

هذا كله إذا كان المالك معلوماً بعينه، و أمّا إذا كان مردّداً في عدد محصور، ففي وجوب التخلّص من الجميع ولو بإرضائهم بأيّ وجه كان، أو وجوب التصدّق، أو استخراج المالك بالقرعة، أو دفعه إلى واحد منهم، أو توزيع ذلك المقدار عليهم بالسّوية وجوه. و لا يفرق في الحكم كون المال معلوم المقدار أو مجهول المقدار بعدما تبيّن حاله فيما سبق.

أقول: أمّا الوجه الأخير الّذي قوّاه صاحب العروة‌، فدليله قاعدة «العدل و الإنصاف» المعمولة عند العقلاء، لكنّ حجّيّتها بنحو تتقدّم على قاعدة «الاشتغال» و «القرعة» غير واضحة،[1] و يلحق به الاحتمال الثاني؛ فإنّ مورده جهل المالك من رأس، فلا مسرح له في المقام. و أمّا الوجه الرابع، فهو مبنيّ على ترجيح الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة المستلزمة للموافقة القطعيّة في الجملة، و الأمر يدور بين الوجه الأوّل و الثالث.

و لا ينبغي الإشكال في الرجوع إلى القرعة إذا لم يتمكّن الدافع من إرضاء الكلّ بأداء المال للجميع؛ إذ أيّ قضيّة أعدل من القرعة حينئذ، و كذا إذا رضوا بها (أي بالقرعة)، و أمّا إذا لم يرضوا بها و كان الدافع متموّلاً و متمكّناً من أداء المال للجميع،

---

١. ذكرنا بعد ذلك قاعدة العدل في بعض كتبنا الفقهيّة (آخر كتاب الأرض في الفقه)، و دلّلنا عليها بآيات من القرآن الكريم، فأصبحت من القواعد التي تستنبط منها الأحكام الكلّيّة الشرعيّة.

فالأرجح التفصيل. فإنّ الأخذ الأوّل إن كان إحساناً كما في الأمانة و الوديعة، فالحقّ هو الرجوع إلى القرعة؛ إذ لا سبيل على المحسن، فلا معنى لإلزامه بالضرر.

و إن كان ظلماً و عدواناً، فلا مانع من إيجاب إرضاء الجميع عليه تحصيلاً لرفع ضمانه، و دليل نفي الضرر لا يشمله مع احتمال تضرّر المالك بالقرعة، و لا أقلّ من الشكّ في الشمول، فلا ملزم لرفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي ما لم يكن حرجاً.

و إن لم يكن الأخذ إحساناً و لا عدواناً كما إذا قبضه سهواً و غفلة، فلا يبعد الرجوع إلى القرعة، إذ لا مانع لشمول دليل نفي الضرر له، و لا سيما إذا كان الحقّ في الذّمة، فتأمّل.

ثمّ إذا تبيّن المالك بعد التصدّق أو العمل بالقرعة و علم أنّه لم يصل إليه حقّه، فهل يجب على الدافع أداء حقّه إليه ثانياً، أو أنّهما أسقطا حقّه بإذن مالك الملك؟ فيه وجهان، من كون مقتضى القاعدة هو الضمان، و من ظهور ما دلّ على التصدّق و التقارع على عدم الضمان في تلك الحالة، و القول بتوقّف الضمان على ظهور المالك خلاف ظاهره، و لا شكّ أنّ الأوّل أحوط. و الله العالم.

١٥. الاستئذان على الأطفال و البالغين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا ٱلحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاةِ الفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيابَكُمْ مِنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ ٱلعِشاءِ ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلاعَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ ... * وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما ٱسْتَأْذَنَ ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللّٰهُ لَكُمْ آياتِهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».[١]

يستفاد من الآيتين أمور:

الأمر الأوّل: وجوب الاستئذان على العبيد، سواء بلغوا الحلم أم لم يبلغوا.

الأمر الثاني: وجوب الاستئذان على الأطفال، و لا بعد في اعتبار بلوغهم و بلوغ

---

١. النّور (٢٤): ٥٨ و ٥٩.

العبيد مرتبة التمييز بقرينة قوله تعالى: «لَمْ يَبْلُغُوا ٱلحُلُمَ» فتأمّل، و بقرينة قوله تعالى: «ثَلاٰثُ عَوْراتٍ»؛ إذ لا عورة بالنسبة إلى غير المميّز، و أقوى منهما عدم صحة تكليف غير المميّز، و أمّا ما دلّ على اشتراط التكليف بالبلوغ، فهو قابل للتخصيص، فلا يعتبر في هذا الحكم البلوغ المصطلح.[1]

الأمر الثالث: تقيد استئذانهما في كلّ يوم بثلاثة أوقات، و جواز الدخول و الخروج في غيرها بلا استئذان.

الأمر الرابع: وجوب الاستئذان على البالغين الداخلين على أبويهم و أقاربهم و غيرهم كلّما دخلوا ولو في غير الأوقات الثلاثة المذكورة إذا احتملوا ما يقبح النظر إليه، ثمّ إنّ هنا مباحث:

١. لم يتعرّض القرآن الكريم و لا الروايات لبيان كمّيّة الوقت الواجب فيه الاستئذان. نعم، في رواية المدائني: «فإنّها ساعة عشرة و خلوة» و في رواية الحلبي: «في هذه الثلاث الساعات»، لكنّهما ضعيفتان سنداً[2] مع أنّ مقدار الساعة أيضاً مجهول.

نعم، الأوّل ينتهي وقته بصلاة الفجر الواجبة لا بدخول وقتها، فإنّه خلاف الظاهر، لكن ابتداءه غير معلوم، و يحتمل أنّه من حين النوم في الليل إلّا أن يشكل بأنّ المستأذن له حينئذ يصير مرّتان لا ثلاث مرّات؛ بنا على امتداد الثالث من بعد صلاة العشاء إلى وقت النوم. و الأخيران يبدءان بوضع الثياب على ما هو المتعارف، و بعد صلاة العشاء، ولكنّ انتهاء هما غير معلوم، و هل المراد مضيّ وقت فضيلة العشاء أو إتمام صلاة غالب الناس، أو صلاة صاحب البيت المراد دخولها؟ فيه وجوه.

و يحتمل قويّاً تفويض التحديد إلى المخاطبين، فيقدّرون الوقت للأطفال و العبيد حسب حاجتهم.

٢. يمكن أن يقال بعدم الوجوب فيما إذا لم يمكن في الأوقات الثلاثة ما يسوء

---

١. و يحتمل أن يكون الأمر بالاستئذان الأوّل في الآية بالنسبة إلى غير البالغين إرشاداً إلى لزوم تفهيم الإذن على الأولياء للصغار دون وجوبه عليهم. نعم، يشكل ذلك بالنسبة إلى البالغين المملوكين؛ فإن الاستئذان عليهم واجب، فليزم التفكيك و هو بناء على استفادة الوجوب من العقل و إن لم يكن بممنوع بتاتاً لكنّه لا يخلو عن الإشكال.

٢. البرهان، ج٣، ص١٥٠ و ١٥١.

صاحب البيت إطّلاع الطفل و المملوك عليه؛ لقوله تعالى: «ثَلاٰثُ عَوْراتٍ لَكُمْ»، فإنّ الحكم المذكور ليس تعبّدياً صرفاً لا يعلم وجهه، و لعلّه لأجل ذلك جرت السيرة على عدم استئذان الأطفال و عدم توظيف الوالدين أولادهم على الاستئذان المذكور، فتأمّل.

و يمكن أن يلحق بهما البالغون أيضاً في عدم وجوب الاستئذان في الفرض المذكور.

٣. هل يمكن تقييد قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلاعَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ...» بما إذا كان الزوجان تحت اللحاف وقت النوم و الملاعبة و الجماع أم لا؟ لا كلام فيه بالنسبة إلى البالغين من المملوكين، و أمّا بالنّسبة إلى الأطفال فحيث إنّ إلزامهم خلاف القاعدة يقتصر فيه على مورد النصّ، فتأمّل.

نعم، يمكن أن يستفاد من الآية و حكمة تشريع الحكم عدم جواز ملاعبة الزوجين، كالتقبيل، و غيرهم بمحضر أطفالهم المميّزين، فلاحظ و تأمّل.

٤. الظاهر عدم الفرق في وجوب الاستئذان على الأطفال بين الوالدين و سائر الناس من جهة قوله تعالى: «ثَلاٰثُ عَوْراتٍ».

٥. قال الصادق عليه السلام في صحيح الخرّاز: «يستاذن الرجل إذا دخل على أبيه، و لا يستأذن الأب على الابن، و يستأذن الرجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين».[1]

أقول: إذا علم الأب أنّ دخوله على ابنه يسوؤه، فيجب عليه الاستئذان و إنّما يجوز له ترك الاستئذان عملاً بإطلاق الرّواية إذا شكّ فيه، كما يجوز للابن الدخول على أبيه و غيره إذا علم عدم ما يسوؤه بالاطّلاع، و إنّما لا يجوز له و لغيره الدخول بلا استئذان إذا شكّوا فيه، و لا بعد في حمل الرواية على ذلك، فافهم، و كذا الكلام في الأخت و البنت غير المتزوّجتين في غير مجرى السيرة.

١٦. الاستئذان من النبيّ صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَإِذا كانُوا مَعَهُ عَلىٰ أَمْرٍ

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٥٧ و ١٥٨.

جامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولـٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ فَإِذا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ».[1]

تدلّ الآية على وجوب الاستئذان من النبيّ ﷺ في التفرّق عن الأمر الجامع، و لا يجب عليه ﷺ الإذن، و له العمل بما يراه صلاحاً، و لا يختصّ الحكم بخصوص الجهاد؛ فإنّ المورد لا يقيّد إطلاق اللفظ، كما لا يخفى.

و لا بعد في التعدّي عن النبيّ ﷺ إلى الإمام، بل إلى كلّ حاكم يحكم المجتمع الإسلامي حسب الموازين الشرعيّة إذا احتمل أنّ التفرّق و الذهاب يوجب الخلل و الفتور في الأمر الجامع. اللّهمّ الّا أنّ يعلم أن الأمر الجامع المذكور غير لازم، فلا يجب الاستئذان حينئذ من غير النبيّ ﷺ. لعدم إطلاق في البين.

❑ إيذاء فاعل الفاحشة

قال الله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللّٰهَ كانَ تَوّاباً رَحِيماً».[2]

أقول: الضمير في قوله تعالى: «يَأْتِيانِها» راجع إلى الفاحشة المذكورة قبل هذه الآية، و الظاهر لأجل تثنية الموصول المذكّر إرادة اللواط من الفاحشة دون الزنا، خلافاً لجمهور المفسّرين[3] و لا مجال هنا لتشريح البحث و نقل الأقوال و نقدها، فالمستفاد من الآية الكريمة وجوب إيذاء اللائط و الملوط ـ أي المفعول ـ و المراد به الجلدفي غير المحصن، و القتل في المحصن، و القتل في المحصن على ما مرّ في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب و إن منع عن صدق الإيذاء على القتل، لقلنا باختصاص الآية بغير المحصن جمعاً بين الأدلّة. ولكنّ الآية ينفي قتل المفعول في كلّ حال؛ لأنّ القتل غير الإيذاء و دعوى كون القتل من أحد مصاديق الإيذاء كما قاله لي بعض العلماء المعاصرين، واضح الضعف.

---

١. النور (٢٤): ٦٢.

٢. النساء (٤): ١٦.

٣. و من أراد التفصيل، فعليه بمراجعة مجمع‌البيان و البيان لسيدنا الأستاذ الخوئي ص٣٢٩، الطبعة الثانية وغيرهما.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا الإيذاء يبائن الجلد و الرجم، فهو واجب مستقلّ، حتّى إذا لم يمكن الرجم و الجلد، كما في أعصارنا و أمكن الإيذاء فقد وجب، فتأمّل و يحتمل نسخه بالسنّة القطعيّة الدالّة على الجلد و القتل، فلاحظ.

ثمّ إنّ الظاهر من الإعراض عن فاعلي الفاحشة في فرض التوبة و الصلاح، هو ترك الإيذاء إذا علم توبتهما بعد فاحشتهما و إصلاحهما حالهما كما في المحارب و غيره.

١٧. أكل الذبيحة

قال الله تعالى «... عَلىٰ ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعامِ فَكُلُوا مِنْها وَأَطْعِمُوا ٱلبائِسَ الفَقِيرَ»[١] مدلول الآية ـ بحسب فهم العرف و عدم جواز تصرّف أحد في مال غيره ـ أنّ كلّ حاجّ فليأكل من ذبيحته إذا أمكن، و ليطعم منها.

و في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إذا ذبحت أو نحرت فكل و أطعم، كما قال الله تعالى: «فَكُلُوا مِنْها» ...».[٢]

لكنّ المنقول عن ظاهر الأصحاب هو الاستحباب، و إنّما حكي الوجوب عن السرائر و الدروس و الشرايع،[٣] و هو الأظهر للأمر المذكور، و الواجب مسمّى الأكل و لو بلقمة؛ للإطلاق.

و على هذا، يشكل بل يمنع اشتراك جمع من الحجّاج في الأكل، و طبخ لحوم ذبائحهم المختلطة في قدر واحد؛ لعدم العلم حينئذ بامتثال الواجب، بل الأصل عدم أكل كلّ حاجّ من ذبيحته، و يمكن أن يدّعى استقرار السيرة على الاشتراك المذكور في كلّ دورة و عصر في الجملة، فيقوى بها قول المشهور، لكنّ إحراز هذه السيرة متّصلة بزمان الأئمّة أو النبيّ صلى الله عليه و آله مشكل، و الله العالم.

---

١. الحج (٢٢): ٢٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١٤٢.

٣. دليل الناسك، ص ٢٠٠.

تنبيه

قد تعلّق الأمر بالأكل في عدّة من الآيات الكريمة، لكنّه للإرشاد أو الإباحة، و ليس للوجوب، فلاحظ.

نعم، ظاهر قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآياتِهِ مُـؤْمِنِـينَ»، [١] هو وجوب أكل اللحم إذا ذبح بوجه شرعيّ خصوصاً وقد أكّده بقوله تعالى بعده: «وَما لَكُمْ أَلّا تَأْكُلُوا مِمّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَـرَّمَ عَلَيْكُمْ ...». [٢]

ولكنّ لابدّ من التصرّف في ظاهره و توجيهه من العمل إلى التشريع. بـل ظـاهر الإيات أو منصرفها هو هذا.

❑ أمر الأهل بالصلاة

قال الله تعالى: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْها». [٣]

أقول: هذا إمّا من أفراد الأمر بالمعروف، و إمّا حكم مستقلّ، لكنّه مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

١٨. الأمر بالمعروف

قال الله تعالى: «خُذِ ٱلعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْـرِضْ عَـنِ الجـاهِلِـينَ». [٤] فـي اسـتفادة الوجوب من الآية إشكال، و على فرضها فالتعدّي عن المخاطب و هو النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله إلى الأمّة غير واضح.

و قال تعالى حكاية عن قول لقمان لابنه: «يا بُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَـعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ المُنْكَرِ». [٥]

---

١. الأنعام (٦): ١١٨.
٢. الأنعام (٦): ١١٩.
٣. طه (٢٠): ١٣٢.
٤. الأعراف (٧): ١٩٩.
٥. لقمان (٣١): ١٧.

و في دلالته على الوجوب علينا ـ معاشر المسلمين ـ نوع تردّد. و قال تعالى: «ٱلَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقامُوا ٱلصَّلاةَ وَآتَوُا ٱلزَّكاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عاقِبَةُ ٱلأُمُورِ».[١]

أقول: استفادة الوجوب منها غير ظاهرة إلّا من جهة السياق و هي ضعيفة. و مثل هذه الآية في عدم الدلالة على الوجوب آية التوبة،[٢] بل قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ»[٣] و غيره.

نعم، يدّل عليه قوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلمُنْكَرِ وَأُولـٰئِكَ هُمُ ٱلمُفْلِحُونَ».[٤]

في روايات أنّ وقاية أهل من النّار المأمور بها في القرآن: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً...».[٥]

هو الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لا يبعد صدور بعضها عن الإمام عليه السلام المستفاد منه وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى الأهل فقط، كما لا يخفى.

و الروايات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كثيرة جدّاً بحيث يعلم صدور بعضها عن المعصوم عليه السلام و إن كان أسناد معظمها غير خالية عن الضعف و الخلل.[٦]

إذا عرفت هذا، ففي المقام مطالب نذكر المهمّ منها في هذا المختصر كما تلي:

الأوّل: لا يحكم العقل بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، خلافاً لجمع، و لو لا النقل[٧] لما قلنا بالوجوب أصلاً، و أمّا الاستدلال بقاعدة «اللّطف»،

---

١. الحجّ (٢٢): ٤١.
٢. التوبة (٩): ٧١.
٣. آل‌عمران (٣): ١١٠.
٤. آل‌عمران (٣): ١٠٤.
٥. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤١٧.
٦. راجع: المصدر، ص٣٩٣ ـ ٤١٤.
٧. و العمدة قوله تعالى «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ ...» كما عرفت.

فيضعف ببطلان القاعدة المذكورة على ما حقّقناه في علم الكلام،[١] كما أنّ الاستدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المذكورين أيضاً ضعيف؛ لأنّ الضرر الذي يحتمل في صورة الترك غير واجب الدفع، كضيق المعاش، و تسلّط الأشرار على الأخيار مثلاً، و الواجب دفعه كالعقاب الأخروي، و الهلاكة الدنيويّة و غيرها لا يحتمل أصلاً، أو احتمالاً معتدّاً به بعد قبح العقاب بلا بيان، و بعد التجربة، فافهم.

المطلب الثاني: ظاهر الآية المباركة أو صريحها أنّ وجوبهما كفائيّ، فما عن جمع من عينيّة الوجوب لا دليل عليه حتى رواية واحدة معتبرة سنداً، و من الواضح أنّ القول بالعينيّة يجامع السقوط مع حصول المطلوب بترك العاصي الإصرار على المعصية، ضرورة امتناع التكليف به حينئذ بانتفاء متعلّقه، و إنّما يظهر فائدة القولين في وجوب قيام الكلّ به قبل حصول الغرض، و عدم كفاية قيام من به كفاية على الوجوب العينيّ، و سقوط الوجوب عمّن زاد على من به الكفاية من القائمين على القول الآخر. و حينئذ فلو أمر و نهى بعض و تخلّف بعض كان آثماً على الأوّل و إن حصل المطلوب بالبعض الآخر، كما صرّح به غير واحد، لكنّ الآية كالصريحة في خلاف هذا القول، بل يمكن القول باستمرار السيرة المتّصلة إيضاً على خلافه، فلا إثم على المتخلّف في الفرض المذكور. نعم، لو شكّ في قيام الغير به يجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ للأصل المطّرد في جميع الواجبات الكفائيّة، و هذا ظاهر.

المطلب الثالث: يمكن أن يكون التعبير في الآية الشريفة «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ...» بدل، فلتدع منكم أمّة إلى الخير و لتأمرو ا بالمعروف ... إشارة إلى وجوب الإعداد و تهيّة المقدّمات المحتاج إليها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، فتدبّر.

المطب الرابع: الظاهر من الأمر بالامعروف و النهي عن المنكر المأمور بهما في الآية الشريفة هو طلب الفعل و طلب الترك، قولاً: فيقال لمن ترك واجباً: «افعله» و لمن يرتكب محرّماً لا «تفعله»، و لا يكفي القول بأنّ ما تركته واجب، و للثاني: بأنّ ما فعلته

---

١. راجع: صراط الحق، ج ٢، ص٣٢٩ ـ ٣٣٥.

محرّم، بل لابدّ من البعث و الزجر عملاً بظاهر الآية.

و لم أجد في الأدلّة اللّفظيّة المعتبرة ما يوجب أكثر من هذا الذي هو مدلول الآية الشريفة إلّا في بعض موارد خاصّة سيمرّ بك في أثناء مباحث الكتاب، بل ظاهر بعض الروايات الواردة في وقاية الأهل عن النار المشار إليها سابقاً صريح في ذلك.

و أمّا الفتوى الفقهي، فإليك عبارة المحقّق الممزوجة بكلام صاحب الجواهر رحمه الله، ملخّصة:

فمراتب الإنكار ثلاث بلا خلاف أجده بين الأصحاب، الأولى: الإنكار بالقلب. الثانية و الثالثة: الإنكار باللسان و اليد ... كما لا خلاف في وجوبهما أيضاً ... فقد صرّح الفاضل و ابن السعيد و الشهيدان و غيرهم بوجوب مراعاة الأيسر، فالأيسر في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل نسبه بعض الأفاضل إلى الشهرة؛ بل و لم أجد من حكيّ الخلاف في ذلك، فيجب دفع المنكر بالقلب أوّلاً كما إذا عرف أنّ فاعله يزجر بأظهار الكراهية، و إذا عرف أنّ ذلك لا يكفي، و عرف الاكتفاء بضرب من الإعراض و الهجر وجب و اقتصر عليه مراعياً للأيسر فالأيسر، و لو عرف أنّ ذلك لا يرفعه انتقل إلى الإنكار باللسان مرتّباً الأيسر من القول فالأيسر، و إن لم يرتفع إلّا باليد، مثل الضرب، و الحبس جاز لكن ذلك كلّه مع فرض ترتّبها في الإيذاء، و إلّا فلو فرض أنّ الهجر أشدّ، إيذاءً من بعض القول وجب الثاني، و لو علم من أوّل الأمر أنّه لا يجدي إلّا المرتبة الأخيرة من المراتب استعملها من غير تدرّج بهما؛ إذ هو في مجهول الحال.

فإن قلت: إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يقتضي خلاف الترتيب المذكور، بل في بعض الأخبار إلزام ارتكاب الأثقل من الإنكار.

قلت: الترتيب المذكور مستفاد من الروايات، مضافاً إلى قاعدة حرمة إيذاء المؤمن و ضراره المقتصر في الخروج منها على مقدار يرتفع به الضرورة.

هذا، و لكن المحكيّ عن الشيخ و ابن حمزة أنّه يجب أوّلاً باللسان ثمّ باليد ثمّ بالقلب، كما أنّ المحكيّ عن الأوّل توقّف وجوب الضرب و التأديب على إذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامّة.

لكن استظهر صاحب الجواهر من المحقّق و غيره الإجماع على عدم توقّف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام أو القائم مقامه.[١]

أقول: صحّة هذه الفتاوي موقوفة على حصول الاطمئنان برضى المعصوم عليه السلام عن الإجماع، و نفي الخلاف و الشهرة، و حجّيّة بعض الروايات الضعيفة سنداً إمّا بدعوى حصول العلم العادي بصدورها، و إمّا من جهة اعتضادها و انجبارها بالشهرة، و إلّا فهي بأجمعها ساقطة، بل الترتيب المذكور مخالف لظاهر الكتاب العزيز في الجملة؛ فإنّه يدلّ على وجوب الأمر باللسان ابتداء، كما لايخفى.

و أمّا الإنكار القلبي، فإن أريد به عدم الرضاء بالحرام و مبغوض الله سبحانه و تعالى، فهو واجب؛ إذ لا شكّ في حرمته، كما سبق دليلها في حرف «ر» في الجزء الأوّل:

و إن أريد الكراهة القلبيّة زائدة على الرضاء، فهي و إن كانت من لوازم الإيمان لكن لا دليل على وجوبها، على أنّ القسمين أجنبيّان عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و إن أريد به إظهار الكراهة على الوجه و العين، كما هو الظاهر، فلا دليل قويّ عليه بعد ما عرفت من تفسير الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بمعناهما اللغوي.

و أمّا ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله من أنّ المراد بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف و التجنّب عن المنكر، لا مجرّد القول و إن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر و النهي، بل و بعض النصوص ... لكن ما سمعته من النصوص و الفتاوي الدالّة على أنّهما يكونان بالقلب و اللسان و اليد صريح في إرادة حمل الناس عليهما... أنّ المراد من إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الكتاب و السنّة حمل تارك المعروف و فاعل المنكر على الفعل و الترك بالقلب على الوجه الذي ذكرناه، و باللسان و اليد كذلك، بل قد سمعت دعوى الإجماع من الأردبيلي على الأخير، فضلاً عن الأوّلين. فيظهر ضعفه ممّا تقدّم إلّا أن يفرض الإجماع كبعض

---

١. راجع: جواهرالكلام، ج٣، ص٦١٩ و ٦٢٠.

الروايات الضعيفة سنداً حجّة شرعية؛[١] إذ على تقدير عدم حجّيّتها لا مجوّز للعدول عن ظاهر اللفظ كما اعترف به هو نفسهﷺ، و من جميع ذلك يظهر أنّ الجرح و القتل أولى بالمنع في مقام ألامر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، و هو المنسوب إلى المشهور أيضاً؛ خلافاً لجمع من أعيان الطائفةﷺ. نعم، للحاكم الشرعي صاحب السلطة ما رآه مصلحة للدين و المسلمين.

و ربّما يأتي بعض الكلام المناسب للمقام في عنوان «الدّفاع» في حرف «د» و في عنوان «الإقامة» في حرف «ق» و الله الموفّق للسداد.

المطلب الخامس: لاينبغي التردّد في اختصاص المنكر بالمحرّم دون المكروه؛ إذ ما أجاز الله تعالى فعله لا يكون منكراً؛ فإنّ الله ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في شمول المعروف للواجب و المستحبّ معاً فإنّ المستحبّ معروف و محبوب و إن جاز تركه شرعاً، لكن وجوب الأمر بالمعروف مخصوص بالواجب فقط، و لايشمل المستحبّ و إن حسن الأمر به، فإنّ ما جاز تركه بإذن من الشارع كيف يجب على الغير الأمر بإتيانه، و هل هو إلّا من زيادة الفرع على الأصل؟ و لأجله يقيّد إطلاق الآية الشريفة.

نعم، الأمر بإتيان المستحبّ و ترك المكروه مستحبّ لأنّه إحسان في حقّ المأمور و المنهي، و الله يحبّ المحسنين.

و قد حكي الاستحباب عن تصريح الحلّي و الديلمي و الفاضل و الشهيدين و غيرهمﷺ، بل عن المفاتيح الإجماع عليه. و يقول صاحب الجواهرﷺ: «بل لولا الإجماع أمكن القول بوجوب الأمر بالمعروف الشامل لهما و إن لم يجب الندب على المأمور ... لكنّ الأمر سهل بعد معلوميّة الحال».

أقول: المستحبّات التي لها دخل في نظام المجتمع الإسلامي المشرق، كجملة من المكارم الأخلاقيّة لا دليل قويّ على إخراجها عن المعروف الواجب الأمر به، فإن

---

١. نعم، صحيح ابن سنان الآتي في المطلب التاسع يدلّ على جواز حبس فاعل محارم الله تعالى. لكنّه لا لكلّ أحد، بل للبعض.

لم نجزم بوجوبه لأجل الإجماع، و لما ذكرنا أوّلاً لا أقلّ من القول به احتياطاً، فتأمّل.

و أمّا المستحبّات العامّة، كالصدقة، و النافلة، و صلاة الليل، و الاشتغال بالأوراد و الأذكار و نحو ذلك، فالسيرة المتّصلة جارية على عدم أمر بها بنحو الوجوب، و هو الموافق لارتكاز المتشرّعة المأخوذ من مذاق الشرع، فلاحظ.

المطلب السادس: هل يشترط في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين علم التارك بوجوب المتروك، و علم الفاعل بحرمة الفعل أم لا؟

ظاهر كلام المحقّق‏ في الشرائع حيث قال:

(فالمعروف هو كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه،[1] و المنكر كلّ فعل قبيح إذا عرف فاعله قبحه، أو دلّ عليه).

عدم تحقّق المعروف و المنكر في صورة جهل المكلّف، فعلمه ليس شرطاً للحكم، بل محقّق للموضوع.

و توضيح المقام أنّ فاعل المنكر[2] تارةً: يعلم الحكم و الموضوع معاً، و أخرى: يجعلهما معاً، و ثالثةً: يعلم الحكم دون الموضوع، و رابعةً: يعلم الموضوع دون الحكم.

فالأوّل: كمن يترك صلاة الظهر مع علمه بوجوبها و بزوال الشمس، و كمن يعلم بحرمة الخمر و خمريّة المائع المعيّن و هو يشربه.

و الثاني: كمن لا يعلم أنّ ردّ السلام واجب و لم يلتفت أيضاً إلى سلام المسلّم، و لا يردّ السلام، و كمن لا يعلم بحرمة الخلوة مع الأجنبيّة، و مع ذلك يتخيّل أنّ المرأة المخلّى بها اختها فيخلو بها.

و الثالث: كمن يعلم بحرمة الاستقبال في حال التخلّي، و بوجوب ستر العورة، لكن يتخيّل أنّ القبلة غير ما يستقبله، و أنّه لا ناظر محترم، فيستقبل القبلة و يكشف عورته.

و الرابع: كمن يجهل حرمة حلق اللحية مع علمه بالموضوع و هو يحلق، و كمن يعلم بتنجّس المسجد و يجهل وجوب تطهيره فلا يطهّره.

---

١. الترديد إمّا من جهة العلم الاجتهادي و التقليدي، و إمّا من جهة العلم الابتدائي الذي هو حاصل قبل الفعل و العلم الحاصل في الأثناء. و هذا التعريف منقول عن العلّامة أيضاً.

٢. نعني بالمنكر ما يشمل فعل الحرام و ترك الواجب معاً.

أقول: القبح و الحسن العقليّان و إن يتوقّفان على العلم، فينتفيان في صورة جهل الفاعل، كما قرّر في محلّه إلّا أنّ المعروف و المنكر غير موقوفين عليه؛ لما مرّ في المقدّمة من شمول التكاليف للعالمين و الجاهلين و لو كانوا قاصرين، لأنّ عدم استحقاقهم للعقاب لا يوجب قلب المنكر غير منكر و المعروف غير معروف، و عليه يصحّ القول بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في جميع الصور المذكورة حتى الصورة الثالثة، كما صرّح به العلّامة الحلّي‌ؒ في محكيّ أجوبة المسائل المهنّائيّة[1] حيث سأله السيّد المهنا عمّن رأى في ثوب المصلّي نجاسة، فأجاب بأنّه يجب الإعلام؛ لوجوب النهي عن المنكر و إن كان حكمه في مورد السؤال مخالفاً لصراحة صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما‌ؑ، قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً و هو يصلّي؟ قال: «لا يؤذنه حتى ينصرف».[2]

نعم، لا يصحّ التعدّي عن مورد الرواية إلى غيره، بناء على أنّ الطهارة شرط علمي في صحّة الصلاة لا واقعي، و يمكن أن نحكم بعدم الوجوب في القسم الثالث المذكور مطلقاً، لأجل روايتين أخريين:

أحداهما: صحيحة عبدالله بن سنان و أبي بصير عن الصادق‌ؑ: «اغتسل أبي من الجنابة» فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصيبها الماء؟ فقال له: «ما كان عليك لو سكّت؟» ثمّ مسح تلك اللمعة بيده.[3] و هي كالصريحة في عدم الوجوب، و لا خصوصيّة للمورد عرفاً، كما لا يخفى.

ثانيتهما: موثّقة ابن بكير قال: سألت أباعبدالله‌ؑ عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه و هو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يُعلِمُه»، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال «يعيد»،[4] و يشكل بأنّ عدم صحّة الصلاة إن كان لأجل النجاسة، فقد مرّ أنّها مانعة بوجودها العلمي دون الواقعي، فعدم الإعلام لعدم إتيان منكر، و أمّا قوله‌ؑ: «يعيد»، فهو محمول على وقوع

---

۱. المكاسب، ص ۱۰.
۲. وسائل الشيعة، ج۲، ص۱۰۶۹.
۳. المصدر، ج۱، ص۵۲٤.
٤. المصدر، ج۲، ص۱۰۶۹.

الإعلام قبل الصلاة لا بعدها؛ جمعاً بين الأدلّة، كما ذكرناه في محلّه، أو على الاستحباب.

و إن كان من جهة ما ينافي الصلاة بوجودها الواقعي، فيكون ترك الإعلام من قبيل التسبيب المحرّم؛ إلّا أن يقال بعدم التفات المعير إلى صلاة المستعير، و كيفما كان، ففي الصحيحة الأولى كفاية، خصوصاً بملاحظة أنّ الشارع لم يوجب الفحص و الاحتياط في الموضوعات الخارجيّة، فإذا جاز له الفعل و الترك ظاهراً يبعد وجوب بعثه أو زجره على الغير، فتأمّل.

نعم، ربّما يفهم من مذاق الشرع وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في هذه الصورة، و ذلك في بعض الموضوعات المهمّة، كالنفوس و الأعراض، فإذا اعتقد أحد أنّ زيداً يجوز أو يجب قتله، فتصدّى له و يعلم غيره أنّه مؤمن، يجب عليه تنبيه المتصدّي، بل قيل بوجوب مدافعته لو شرع المعتقد المذكور في القتل، و كذا إذا حسب أحد امرأة أجنبيّة أنّها زوجته فأراد مجامعتها، و هذا الوجوب يستفاد من مذاق الشرع بارتكاز المتشرّعة.

و كذا يجب الأمر في الموضوعات المستنبطة، كما إذا جهل أحد الغسل أو الوضوء أو الصلاة و الصيام، فإنّها كالأحكام شرعاً. هذا كلّه في القسم الثالث، و أمّا القسم الأوّل: فهو المتيقّن من مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و أمّا الثاني و الرابع: فظاهر جماعة من الأعيان، كالفقيه اليزدي‌ و محشّي كتابه:[1] منهم: العلّامتان الأستاذان السيد الحكيم‌ و السيّد الخوئي(دام ظلّه)، عدم شمول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لهما، و إنّما يجبان بوجوب الإرشاد المدلول عليه بقوله تعالى: «وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» و غيره ممّا يدلّ على وجوب تبليغ الأحكام النّاس؛ حذراً من الاندراس.

و الأظهر دخولهما في مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين؛ لعدم ما يصلح إخراجهما عنها سوى دعوى انصراف المعروف و المنكر إلى فرض علم

---

١. راجع: مبحث أحكام التخلّي من العروة الوثقى و شروحها و تعاليقها.

فاعلهما بعنوانهما، لكنّها لا يساندها شاهد و قرينة، لاسيّما في المعروف. فهما واجبان بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و بوجوب الإرشاد.

هذا إذا كان جهله غير مانع عن فعليّة التكليف (أي تنجّزه بأن يكون مقصّراً. و أمّا من كان معذوراً في جهله، كالمجتهد أو المقلّد المخطئ، فالظاهر عدم وجوب أمره و نهيه؛ لانصراف الآية الكريمة و غيرها عن مثل هذا المورد جزماً، و كذا من لم يكن مكلّفاً، كالنائم، و الغافل، و غير البالغ؛ إذ لا يتصوّر المنكر و المعروف اللازمان في حقّهم، و السيرة أيضاً تدلّ عليه.

و أمّا ما ذكره بعض الفضلاء[1] من أنّ غير المكلّف كالصبيّ قد يؤمر و ينهى وجوباً، كما إذا علم إضراره لغيره، فهو بلا دليل؛ لأنّ دفع الضرر عن الغير ليس بواجب إلّا في مثل القتل مثلاً، و وجوبه على الوليّ ـ ان ثبت ـ لا يرتبط بالمقام.

المطلب السابع: وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين مشروطان بأمور:

١. علم الآمر و الناهي بالمعروف و المنكر للأمن من الغلط في التعريف و الإنكار عن التبديل، و قد نفى الخلاف فيه.

٢. جواز تأثير الإنكار، فلو علم أو غلب على ظنّه أنّه لا يؤثّر، لا يجب إجماعاً في الأوّل، كما عن العلّامة، و بقول الأكثر في الثاني.

٣. كون المتخلّف مصرّاً على الاستمرار، فلو علم منه الامتناع، سقط الإنكار بلاخلاف و لا إشكال، كما في الجواهر، بل ظاهر الشرائع و غيره السقوط بالأمارة الظّنّية على الامتناع.

٤. عدم المفسدة في الإنكار، فلو علم أو ظنّ توجّه الضرر إليه أو إلى ماله أو عرضه أو إلى أحد من المسلمين في الحال أو المآل، سقط الوجوب بلا خلاف يجده صاحب الجواهر؛ لنفي الضرر و الحرج، لكنّ في إلحاق ظنّ الضرر بالعلم به منع، و يمكن أن نزيد على هذه الشروط شرطاً آخر.

---

١. راجع: قلائد الدرر، ج ٢، ص ٢٠٤.

٥. عمل الآمر و الناهي بما يقول؛ لقوله تعالى: «لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ» و قوله تعالى: «كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ» و قد بحثنا عن مدلول الآية في حرف «ق» في الجزء الأوّل، فراجع.

أقول: أمّا الشرط الأوّل: فالإيراد على دليله واضح؛ فإنّ الأمن المذكور إنّما يوجب تحصيل العلم بالمعروف و المنكر مقدمّةً، و لا يوجب اشتراط وجوبهما بحصول العلم، فالصحيح أن يستدلّ على اعتباره بأنّ الجاهل لا يحرز ترك المعروف و إتيان المنكر من غيره، بل مقتضى أصالة الصحّة البناء على جواز الفعل و الترك الصادرين من المسلم مالم يعلم فساده، و هذا معنى اشتراط الوجوب بالعلم، لكنّ اعتبار هذا الشرط لا يوجب انتفاء المشروط في الواقع، بل بحسب الظاهر، فقط كما لا يخفى.

و أمّا الشرط الثاني: فاعتباره مبنيّ على أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين لأجل إتيان المعروف و ترك المنكر لا أنّهما تعبّديان، و يؤكّده الإجماع المنقول المذكور، لكن هذا إذا علم عدم التأثير، و أمّا في صورة الاحتمال ـ و إن كان مرجوحاً ـ فمقتضى الإطلاق وجوبهما، فلا عبرة بالأمارة الظّنّية على نفي التأثير، و لعلّ مقصودهم منها الوثوق و الاطمئنان الذي هو علم عرفاً.

و أمّا الشرط الثالث: فاعتباره لأجل أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين لم يشرّعا لأجل تعيير العاصي حتى يجبا بمجرّد المعصية، بل لأجل حمل المكلّف على الطاعة و العدول عن المخالفة، و هذا إنّما يتحقّق بإحراز الإصرار، فإذا علم أو ظنّ أو احتمل ـ احتمالاً عقلائياً ـ عدم إصرار العاصي على المعصية، لم يبعد عدم الوجوب، و منه يظهر أنّ من يقصد المعصية ـ و لو مرّة واحدة ـ يجب أمره أو نهيه صوناً عن المخالفة. و كذا يجبان في حقّ من عصى مرّة واحدة، و يعلم عدم عوده، لكنّه مع التفاته إلى التوبة و لا يتوب، فإنّ التّوبة واجبة، فيجب أمره بها.

و أمّا الشرط الخامس: ففيه أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من دون الائتمار و الانتهاء في محلّ الابتلاء و إن كانا محرّمين على وجه أظهر كما مرّ، إلّا أنّه ليس بمعنى اشتراط وجوبهما بهما، بل هما واجبان مطلقاً و يجب الائتمار و الانتهاء في

مقام العمل أيضاً، حتى لا يعاقب على القول الخالي عن الفعل، و على ترك الواجبات و فعل المحرّمات.

و أمّا من يأمر بما لا يأتمر به أو ينهى عمّا لا ينتهي عنه، فقد امتثل وجوب الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، لكنّه يستحقّ العقاب؛ لأجل أنّه يقول ما لا يفعل، و إن لم يأمر فلا يستحقّه، ولكنّه قد ترك الواجب الآخر، أي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و الامتناع بالاختيار إنّما ينافي الاختيار تكليفاً لا عقاباً، كما بيّن في أصول الفقه على القول الأصحّ.

المطلب الثامن: المستفاد من الآية الكريمة ـ ولو بمناسبة الحكم و الموضوع أو بالظهور اللفظيّ أو بغيره ـ إفهام تارك المعروف و فاعل المنكر بالطلب و الزجر، و ترغيبه في متابعة الشريعة بصيغة الأمر و النهي، و الإفهام المذكور قد يكون مشافهة للمتخلّف، و قد يكون بالبيان على المنابر التي يحضرها المتخلّف و الممتثل على ما هو المتعارف اليوم في مجامع الشيعة الإماميّة (كثّرهم الله و حفظهم و وفّقهم لما يحبّ و يرضى) و يكفي كلّ منهما للإطلاق، بل لا يبعد كفاية نشر الكتب المتضمّنة للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ بناءً على إلغاء خصوصيّة القول عرفاً، و أنّ المقصود هو إفهام العاصي بالأمر و النهي.

ثمّ إنّه قد لا يتوقّف الإفهام المذكور على المشي و الذهاب إلى مكان بعيد، أو قريب أو صرف مال، و تحمّل مشقّة و تعب، و قد يتوقّف عليها، مقتضى الإطلاق وجوب القسمين؛ لأنّ الواجب لا يسقط لأجل مقدّماته، بل يوجبها بالوجوب الغيري عقلاً و شرعاً أو عقلاً لا شرعاً، بل يمكن أن نعمّم الحكم حتى في صورة لزوم الحرج و الضرر في الجملة، لقوله تعالى حكاية عن لقمان: «يا بُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَٱصْبِرْ عَلىٰ ما أَصابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ».[1]

بناء على ما أرسله في مجمع البيان من أمير المؤمنين عليه السلام من تفسير المصيبة بالمشقّة و الأذى من أجل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لكنّ المرسلة غير حجّة، و الآية

---

١. لقمان (٣١): ١٧.

مطلقة، و المراد الصبر على المصيبة و في استفادة الوجوب منه إشكال، بل منع، فوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و وجوب مقدّماتهما موقوف على عدم الضرر، و الحرج، و الذلّة؛ ففي موثّق أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله تبارك و تعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه»[١] إلّا فيما يفهم من مذاق الشرع لزوم تحمّلهما لأجلهما، فيجب التحمّل.

بقي شيء و هو أنّ عمل الأئمّة عليهم السلام و المسلمين لم يكن على الذهاب إلى بيوت المتخلّفين العصاة، و محالّ مشاغلهم، و الضرب في الأرض لأجل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، و يمكن أن يستند ذلك إلى وجود المشقّة أو العلم بعدم التأثير أو العلم بقيام الغير به، و نحو ذلك، فلا يكون قرينة على تقييد الآية الكريمة ببعض الأفراد، لكنّ الاستناد المذكور في جميع الموارد بعيد جدّاً، و المسألة مع أهمّيّتها لم أجد توضيحها و تفصيلها في ما يحضرني من الكتب الفقهيّة عاجلاً، و هذا ربّما يشهد بعدم الوجوب. فتأمّل فإنّه يحصل لك الوثوق بعدم وجود مثل هذه الأعمال.

ثمّ إنّه لو احتمل التأثير في تكرار الأمر و النّهي لم يجب؛ لصدق الامتثال، كما أنّه إن علم عدم التأثير ابتداء لم يجب من الأوّل أيضاً على ما مرّ.

المطلب التاسع: يؤكّد وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى الأهل؛ لقوله تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً» و ظاهره وجوب الوقاية حتّى بالضرب و الإيذاء، لكنّ المستفاد من خبر أبي بصير و غيره كما اشرنا في أوائل هذا العنوان كفاية الأمر و النهي في صدق الوقاية، كما في غير الأهل.

لا يقال: الروايات تنفي الوجوب دون الجواز؛ إذ يقال: الضرب و الإيذاء و غيرهما إذا لم تجب تحرم لما مرّ من حرمة إيذاء المؤمن و ضربه و إذلاله، و لا نصّ آخر يجوّزها. و أمّا الأمر بضرب الزوجة الناشزة بعد الموعظة و الهجرة،[٢] فلم يثبت أنّه لأجل ترك المعروف، بل لا يبعد كونه لأجل تحصيل الحقوق.

---

١. و قريب منها موثّقة سماعة، و توصيفهما بالموثّقتين مبنيّ على وثاقة عثمان بن عيسى الواقفي كما نزعم سابقاً، لكنّنا عدلنا عنها أخيراً. فهما غير معتبرتين. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٢٤. نعم، مضمونهما مطابق للقاعدة.

٢. النساء (٤): ٣٤.

نعم يجوز ضرب الأولاد؛ لصحيح غياث عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليهما السلام: «أدّب اليتيم ممّا تؤدِّب منه ولدك، و اضربه ممّا تضرب منه ولدك»،[1] لكنّه ليس من الأمر بالمعروف، بل من شؤون الولاية.

نعم، لا يبعد جواز الضرب و الحبس و غيرهما ممّا يمنع العصاة عن العصيان للحاكم الشرعي، و هذا ممّا يمكن أن يستفاد من صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول‌الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: قيّدها: فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجلّ»[2] بل التعليل في الذيل يدلّ على جواز ذلك كلّه لكلّ أحد و إن كان مقتضى الاحتياط الاستئذان من حاكم الشرع الموجود في المحلّ. و لاحظ عنوان «الحبس».

و كان سيّدنا الحكيم قدس سره يقول في درسه: إنّ مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لإيجاد الداعي فقط، لا لتعجيز الفاعل و الترك من المعصية» لكنّه لا يتمّ مطلقاً بشهاده هذة الصحيحة.

ثمّ إنّه لا فرق في جواز الحبس و التقييد بين الأمّ و الأب و الأولاد، بل لا يبعد تعميم الحكم بالنسبة إلى مطلق المحارم، بل إلى مطلق الناس بإذن الحاكم، لكن لا في كلّ معصية، بل في بعضها ممّا يساوي الزناء في القبح،[3] و على كلّ حال استفادة الوجوب من الرواية مشكلة جدّاً.

المطلب العاشر: هل يجب أمر الكافر و نهيه أم لا؟

لا إشكال فيه بالنسبة إلى المعارف و أصول الدين و إن كان الظاهر من بعض الروايات عدم وجوب الدعوة إلى الولاية،[4] بل ظاهر صحيحة زرارة[5] عدم وجوب معرفة الإمام على من لم يقرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، و قد تعرّضنا لتأويلها في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٩٧ و ١٩٨.

٢. المصدر، ص٤١٤.

٣. إلّا أن يتمسّك للعموم بذيل الرواية المتضمّن لمحارم الله عزّوجلّ.

٤. بحارالأنوار، ج٥، ص٢٠٣ و ٢٠٤.

٥. الكافي، ج١، ص١٨٠.

صراط الحق،[1] لكنّ الظاهر وجوبه مع اجتماع شروطه، و لابدّ من توجيه الروايات بوجوه غير منافية للوجوب، فإنّ الإمامة من أظهر أفراد المعروف و أهمّها عند الشارع، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم وجوبه في ترك العبادات الموقوفة صحّتها على الإسلام، للانصراف و اللغويّة.

و إنّما الأشكال في وجوبه في الفروعات التي لا تكون عباديّة، كالغيبة، و الكذب، و ردّ مال الغير، و الوفاء بالعقود، و نحو ذلك. فإن قلنا: إنّ الكفّار غير مكلّفين بالفروع، كما عن جمع من أصحابنا و غيرهم، فلا إشكال في عدم الوجوب، فإنّهم حينئذ كالمجانين، و أمّا إن قلنا بأنّهم مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأصول، كما هو المشهور المنصور،[2] فرفع اليد عن إطلاق الآية المتقدّمة الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر محتاج إلى دليل صارف، و ليس إلّا السيرة ـ فتأمّل ـ، و لم أجد عاجلاً لأحد من العلماء فيه قولاً و لا رأياً، والله العالم.

المطلب الحادي عشر: بناء على مذهب المشهور من جواز الإيذاء و الضرب و الحبس، كما مرّ في المطلب الرابع، يشكل الأمر في صحّة العبادات التي يأتي بها المكلّف بداعي دفع الإيذاء أو رفعه؛ إذ العبادة لابدّ أن تكون بداعي أمر الله، إمّا لأنّه أهل للعبادة، أو لخوف عقابه، أو لطمع ثوابه، أو لرضاه، و غيرها، و لم أذكر من حكم بصحّتها بداعي أمر شخص فراراً من إيذائه، فيكون داعياً إلى امتثال أمر الله تعالى.

و لا يمكن القول بعدم وجوب الأمر بالمعروف في العبادات؛ لعموم النصّ و الفتوى، و لا القول بالاكتفاء بالعبادة الصورية الفاقدة عن قصد القربة في مورد الأمر بالمعروف.

فيمكن أن يدفع الإشكال بأنّ هذا الإيذاء لمّا كان واجباً على المؤذي من جهة الأمر بالمعروف من قبل الشرع، كان الانقياد إليه طاعة، و انقياداً لأمر الشارع نفسه، فكما يصحّ امتثال الأمر بداعي الخوف من عقاب الآخرة، بل من انتقامه تعالى في الدنيا و عذابه العاجل، و كذلك يصحّ بداعي الخوف من إيذاء من سلّطه الله عليه تشريعاً، والله العالم.

---

١. صراط الحق، ج ٢، ص ٢٥٥ و ٢٥٦.

٢. راجع: الكافي، ج ١، ص ٣٥١ ـ ٣٦٠.

▫ الائتمار بالمعروف

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ»[١] أي يجب قبول أمر الزوجة و الزوج في مقدار الأجرة إذا كانت بمقدار أجرة المثل، و لا ينقصها الزوج عن الحدّ المتعارف، و لا تزيدها الزوجة عنه.

و قيل في تفسيره: «و برّوا بالمعروف منكم في أمر الولد، و مراعاة أمّه حتّى لا يفوت شفقتها»، لكن لا يبعد أظهريّة الأوّل. و هل وجوب ائتمار المذكور إرشاديّ أو مولويّ؟ فيه وجهان، و يحتمل حمل الأمر على الاستحباب و الرجحان و هو الأصحّ. فافهم.

١٩. الإيمان

قال الله تعالى: ـ حكايةً عن المؤمنين ـ «رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِياً يُنادِى لِلْإِيمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنّا».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ آمِنُوا بِما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ ...».[٣]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالكِتابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلىٰ رَسُولِهِ وَالكِتابِ ٱلَّذِى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَاليَوْمِ ٱلآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً».[٤]

و قال تعالى: «قُولُوا آمَنّا بِاللّٰهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلىٰ إِبْراهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ[٥] وَما أُوتِيَ مُوسىٰ وَعِيسىٰ وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ ٱهْتَدَوْا وَإِنْ

---

١. الطلاق (٦٥): ٦.

٢. آل‌عمران (٣): ١٩٣.

٣. النساء (٤): ٤٧.

٤. النساء (٤): ١٣٦.

٥. ظاهر الآية أنهّم كانوا أنبياء، لكن قد أنكر بعض الأصحاب ذلك، و تفصيل الكلام لا يناسب المقام؛ فإنّه من مسائل علم الكلام.

تَوَلَّوْا فَإِنَّما هُمْ فِـي شِقاقٍ فَسَيَكْفِـيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِـيعُ ٱلعَلِـيمُ».[١]

و قريب منه ما في سورة آل‌عمران.[٢]

و قال تعالى: «**قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُـؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ**»،[٣] و الآيات في المقام كثيرة، و لا حاجة إلى نقلها بتمامها، إذا عـرفت هـذا فاستيفاء البحث [يأتي] في ضمن بحوث:

البحث الأول: المستفاد من مجموع الآيات المذكورة و غيرها أنّ ما يجب الإيمان به أمور:

الأمر الأوّل: وجود الله وحده لا شريك له.[٤]

الأمر الثاني: رسالة نبيّنا الأعظم محمدﷺ.

الأمر الثالث: نبوّة جميع الأنبياء سلام الله على نبيّنا و عليهم.

الأمر الرابع: القرآن المجيد.

الأمر الخامس: الكتب المنزلة الماضية على الأنبياءعليهم السلام.

الأمر السادس: اليوم الآخر.[٥]

الأمر السابع: الملائكة.[٦]

الأمر الثامن: ما أنزل الله إلى المسلمين و إلى الأنبياء السابقينعليهم السلام.

هذه الأمور ممّا يلزم تحصيلها على كل مكلّف، و أمّا ما وراء ذلك مـن العـقائد و المعارف، فلا يجب الاعتقاد بها تحصيلاً. نعم، إذا ثبت وجب الاعتقاد به لا بعنوانه، بل بعنوان ما أنزل الله على رسوله و هو المشتهر بما جاء به النبيّﷺ.

---

١. البقرة (٢): ١٣١ و ١٣٧.

٢. آل‌عمران (٣): ٨٤.

٣. التوبة (٩): ٢٩.

٤. لكن وجوب التصديق الشرعيّ بوجوده تعالى لا طريق إلى إثباته ألّا من جهة وجوب النظر، فارجـع إلى الجـزء الأوّل من صراط الحقّ، و سنشير إليه في آخر المبحث في المتن أيضاً.

٥. قال الآشتياني في شرحه على الرسائل، ص٢٨٢: إنّ ظاهرهم الاتّفاق على كون المعاد، بل المعاد الجسماني أصلاً مستقلاً في قبال سائر أصول الديانات، لا أن يكون اعتباره في الإيمان كاعتبار الاعتقاد بسائر الأمور الثابتة من النبيّﷺ أصولاً و فروعاً.

٦. يحتمل أن يكون انكار الملائكة كفراً و لا يجب الايمان بهم، فلاحظ و تأمّل.

و قد ثبت في القرآن الكريم علمه تعالى، و قدرته،[1] و حياته، و إرادته، و رحمته، و غير ذلك، كما ثبت فيه وجود الجنّة و النار، و الحساب، و عدم نبيّ آخر بعد نبيّنا ﷺ و كلّ ذلك ممّا قامت الضرورة الدينيّة الإسلاميّة على ثبوتها أيضاً، فيجب الاعتقاد بها و بنظائرها.

نعم، لا يجب الاعتقاد بوجوب الوجود و عينيّة صفاته مع ذاته تعالى، و استحالة الشريك، و نفي الجسميّة، و المكان، و الزمان، و حلول الحوادث به، و نحو ذلك؛ فإنّ هذه الأمور ممّا لا يدركها إلّا الخواصّ بالبراهين العقليّة، و لا حظّ للعوامّ فيها، و ليس في القرآن المجيد ما يوجب اعتقادها على الناس.

فمن اعتقد بوجود الله تعالى و وحدانيّته فهو مسلم و إن لم يعتقد وجوب وجوده و استحالة خالق آخر، بل احتمل إمكانه بعد جزمه بعدم تحقّقه خارجاً، كما هو كذلك بناء على أصالة الماهيّة و اعتباريّة الوجود، فإنّ شبهة ابن كمّونه ممّا لا دافع له عليها أصلاً. و لاحظ توضيحه في شرح المنظومة للسبزواري. و الجزء الثاني من كتابنا صراط الحق.

يقول الشيخ الأنصاريّ‌ﷺ في أواخر مباحث الانسداد من رسائله:

«و يكفي في معرفة النبيّ ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختصّ به؛ و التصديق بنبوّته و صدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره إلى آخره».

و استظهر قوله هذا من الأخبار، و قول جماعة من العلماء الأخيار، كالشهيدين، و المحقّق الثاني، و غيرهم.

و يقول تلميذه المحقّق الآشتياني في الشرح في بيان مراد أستاذه: «لا العصمة في الجملة؛ فإنّه لا إشكال في اعتبارها في الإيمان بالمعنى الأخصّ...» قلت: فيه نظر يأتي.

---

۱. يمكن أن يكون الإيمان بعلمه و قدرته و جملة من صفاته تعالى واجباً بعنوانه و ان لم يخرج الجاهل ببعضها عن الإيمان؛ لجملة من الآيات الآتية في حرف «ع» في عنوان «العلم بأمور» إلّا أنّه يشكل إثبات المولويّة في مثل الأمر بتحصيل العلم بالعلم و القدرة و الحكمة، فقبل اثبات هذه الصفات لا يعقل وجوب شرعيّ و بعده لا موضوع له؛ فإنّه من تحصيل الحاصل، و سيأتي دفعه في المتن.

و يقول أيضاً:

لا إشكال في دلالة الأخبار على كون الاعتقاد و الإقرار بالإمامة و الولاية الخاصّة (أي ولاية آل محمد صلوات الله عليهم) معتبراً في الإيمان بالمعنى الأخصّ و كونه أصلاً مستقلاً... الظاهر لزوم العلم بالترتيب (أي لزوم العلم بترتيب إمامة الأئمّة في الإيمان) فأنّه لازم اعتبار العلم بنسبهم المعروف اللازم في معرفة الإمامة.[١]

أقول: ما ذكره أوّلاً: ممّا لا شبهة فيه، نعم، الاعتقاد بإمامة الأئمّة غير معتبر في الإيمان بالمعنى الأعمّ و هو الإسلام إلّا لمن ثبت له أنّها ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله و ما أنزل الله تعالى إليه.

و أمّا ما ذكره ثانياً من اعتبار العلم بترتيب إمامتهم في الإيمان، فهو ممنوع، فمن اعتقد إمامة الأئمّة الأثني عشر المعلومة بالضرورة المذهبيّة في هذه الأعصار، ولكن اعتقد أنّ الإمام الرضا عليه السلام مثلاً ابن الإمام الجواد عليه السلام لا أبوه، لا يكون خارجاً عن المذهب، و لعلّ هذا القائل أراد من الترتيب عدم كفاية اعتقاد إمامة غيرهم، كمن اعتقد أنّ الإمام الرابع محمد الحنفيّة مثلاً، و لم يرد عدم كفاية اعتقاد كون الرضا عليه السلام مثلاً إماماً تاسعاً أو سابعاً، فلاحظ.

و هل يعتبر الاعتقاد بعدله تعالى و عصمة الأئمّة في الجملة، و بحياة الإمام الثاني عشر في الإيمان بالمعنى الأخصّ أم لا؟ فيه وجهان. و لا فائدة في البحث عنهما فإنّهما اليوم من الضروريات، فيجب الاعتقاد بهما، إمّا لإصالتهما و خصوصيّة عنوانهما و إمّا لكونهما ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام، فتأمّل.

البحث الثاني: الإيمان هو الإذعان النفسي و المعرفة التصديقيّة، قال الله تعالى: «قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ».[٢]

و في صحيح فضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام: «إنّ الإيمان ليشارك الإسلام و لايشاركه الإسلام، إنّ الإيمان ما وقرّ في القلوب، و الإسلام ما عليه المناكح و

---

١. بحرالفوائد في شرح الرسائل، ص٢٨٤.
٢. الحجرات (٤٩): ١٤.

المواريث و حقن الدماء ...».[١]

و في حسنة حمران بن أعين عن الباقر عليه السلام: «الإيمان ما استقرّ في القلب و أفضى به إلى الله عزّوجّل و صدّقه العمل بالطاعة لله و التسليم لأمره، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة من الناس من الفرق كلّها، و به حقنت الدماء، و عليه جرت المواريث، و جاز النكاح، و اجتمعوا على الصلاة، و الزكاة، و الصوم، و الحج، فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان.»[٢]

أقول: قوله عليه السلام: «صدّقه العمل...» معناه أنّ الاعتقاد المستقرّ في القلب يستلزم العمل لولا المانع و ليس ظاهراً في أنّ العمل دخيل و مؤثّر في الإيمان، و منه يظهر الحال في صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «الايمان إقرار و عمل و الإسلام إقرار بلا عمل»،[٣] أيّ الإقرار الناشئ عن الإذعان القلبي المستلزم للعمل لولا المزاحم.

و في حديث سماعة عن الصادق عليه السلام ... فقال: «الإسلام شهادة أنّ لا إله إلّا الله، والتصديق برسول‌الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح والمواريث، و على ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى و ما يثبت في القلوب من صفة الإسلام و ما ظهر من العمل. و الإيمان أرفع من الإسلام بدرجة؛ أنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، و الإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن و إن اجتمعا في القول و الصفة».[٤]

فالثواب و النجاة الأخرويّان و حقيقة التديّن، إنّما تحصل بالإذعان و التصديق القلبي بما أعددناه سابقاً، و هذا الإذعان واجب على كلّ مكلّف، كما دلّت عليه الآيات.

و أمّا الإسلام الذي هو موضوع لحقن الدم، و حرمة الأموال[٥] و جريان المناكح و المواريث، و الطهارة، و نحوها فهو الإقرار غير المعتبر فيه أن ينشأ عن اليقين بما يقرّبه

---

١. الكافي، ج ٢، ص٢٦.
٢. المصدر. و الرواية طويلة و هي دالّة على ترتّب الثواب على عبادات المخالفين، فلاحظ.
٣. المصدر، ص ٢٤.
٤. البرهان، ج ٤، ص١٢٣.
٥. الدليل على إباحة أموال الكفّار غير الذمّيّ منتشر في مختلف المقامات كما ورد في جواز أخذ مال الناصب و ما ورد في أخذ أموال الخرميّة، كما يأتي نقله في باب الخمس و غير ذلك، و لعلّه لا خلاف فيها لأحد حتّى في غير حالة الحرب و الاغتنام.

من توحيد الله جلّ جلاله، و رسالة رسوله ﷺ، و هذا مقطوع من جهة السيرة؛ فإنّ الّذين أسلموا في حياة النبيّ الأكرم ﷺ أكثرهم أو جملة منهم لم يكونوا متيقّنين بما يقرّون به في أوائل الإقرار و مع ذلك كان ﷺ يقبل إسلامهم.

ثمّ إنّ الإقرار على أقسام:

منها: الإقرار المقرون بالاعتقاد الجزميّ القلبي، و هذا هو المعتبر في الإيمان و قد عرفت عدم اعتباره في الاسلام آنفاً.

منها: الإقرار المقرون بالبناء القلبي الفاقد للاعتقاد الجزميّ القلبي، و لا شكّ في كفايته في تحقّق الإسلام به؛ للسيرة القطعيّة المشار إليها آنفاً، و ليس صاحب هذا الإقرار بمنافق قطعاً. و يدلّ بعض الروايات المعتبرة على استحقاقه للثواب على أعماله، و الظاهر أنّه يدخل الجنّة، بل كثير من المؤمنين بالله و برسوله ليس لهم اعتقاد جازم بالمعاد الجسماني، و إنّما يبنون عليه.

منها: الإقرار المقرون بإظهار الترديد أو الإنكار، و لا ينبغي الشكّ في عدم كفايته لثبوت الإسلام، و عليه يحمل قول الصادق عليه السلام في الصحيح: «من شكّ في الله و في رسوله فهو كافر».[1]

منها: الإقرار المخالف للاعتقاد، فيقرّ بالتوحيد و الرسالة مع العلم بكذبه في إقراره، هذا و لكنّه لا يظهر الترديد و الإنكار. و هل يكفي مثل هذا الإقرار في ثبوت الإسلام أم لا؟

ذهب صاحب العروة الوثقى و جمع من محشّي كتابه في بحث المطهّرات إلى عدم الكفاية، و ذهب صاحب الجواهر، و السيدان الأستاذان في شرحيهما على العروة إلى الكفاية، و استدلّ المثبتون على مدّعاهم بوجوه:

منها: قوله تعالى: «قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا»، فقد أخبر الله سبحانه النبيّ ﷺ بنفاق جماعة معيّنة مع التصريح بإسلامهم، ذكره سيدنا الأستاذ الخوئي.[2]

أقول: لكن نفي الإيمان الظاهر في نفي التصديق و الاعتقاد الجزميّ لا يدلّ على

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٦١.

٢. التنقيح، ج٣، ص٢٣٤.

نفي البناء القلبي أيضاً، و أنّ الأعراب لا اعتقاد لهم حتّى بالبناء القلبي؛ إذ يحتمل أنّ إسلامهم كان عبارة عن الإقرار المقرون بالبناء الخالي عن العرفان و الاعتقاد و الجزم، و هذا الاحتمال غير مدفوع بدليل قويّ.

و منها: الأخبار، و قد استدلّ بها صاحب الجواهر، و المحقّق الهمداني،[1] و السيّدان الأستاذان الخوئي[2] و الحكيم[3] و غيرهم.

قال في الجواهر: «يستفاد من التأمّل و النظر خصوصاً ما ورد في تفسير قوله تعالى: قالت «ٱلأَعْرابُ آمَنّا...» فيكون الإسلام عبارة عن إظهار الشهادتين، و التلبّس بشعار المسلمين و إن كان باطنه و اعتقاده فاسداً و هو المسمّى بالمنافق...» بل في شرح المفاتيح للأستاذ أنّ الأخبار بذلك متواترة، و لم يستبعده سيّدنا الحكيم في مستمسكه في بحث المطهّرات.

أقول: دلالة الأخبار المذكورة ممنوعة، لقوّة انصرافها عن الإقرار المخالف للاعتقاد، كما هو محلّ البحث، فلاحظ.

و منها: قوله تعالى: «**إذا جاءَكَ المُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ المُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ**».

و حمل التكذيب على معنى عدم اليقين منهم بالرسالة بعيد، و يلزم منه كون الشاكّ الملتزم في نفسه بالإسلام منافقاً، و هو كماترى ذكره سيّدنا الحكيم في مستمسكه.[4]

أقول: يتّجه إليه سؤال الدليل الدالّ على أنّ المنافق مسلم إلّا أن ينضمّ، إليه الوجه الآتي.

و منها: السيرة القطيّعة الجارية على الحكم بإسلام المظهر لهما (للشهادتين) و لو مع العلم بالخلاف، لمعاملة النبيّ ﷺ مع مثل أبي‌سفيان و غيره من بعض أصحابه معاملة الإسلام؛ لإظهارهم الشهادتين مع العلم بعدم إيمانهم لله تعالى طرفة عين، و إنّما أسلموا

---

١. مصباح الفقيه، ج ١.
٢. التنقيح، ج ٣، ص ٢٣٤.
٣. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣١٧ (الطبعة الأولى).
٤. المصدر.

بداعي الملك و الرئاسة، ذكره الأستاذ العلّامة السيّد الخوئي و أكمله بالآية المتقدّمة، نقلناها سابقاً بعنوان الدليل المستقلّ.

أقول: و هذا هو العمدة إن ثبت ذلك كما هو غير بعيد، لكن في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادقعليه السلام: «من شكّ في الله و في رسوله فهو كافر».[1] فيدلّ على كفر المنكر بطريق أولى.

و في صحيح ابن حازم؛ قلت لأبي عبداللهعليه السلام: من شكّ في رسول الله؟ قال: «كافر»، الخ،[2] إلّا أن يحمل على الكفر المقابل للإيمان لما مرّ من أنّ الشكّ مع الإقرار لا ينافي الإسلام، أو يحمل على الشكّ مع عدم الإقرار أو مع الإنكار أو الترديد.

نعم، في رواية محمّد بن مسلم، قال: كنت عند أبي عبداللهعليه السلام جالساً و زرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبدالله: ما تقول فى من شكّ في الله؟ فقال: «كافر يا أبا محمدا!»، قال: فشكّ في رسول الله؟ فقال: «كافر». ثم التـفت إلى زرارة، فقال: «إنّما يكفر إذا جحد».[3]

دلّت الرواية على أنّ مجرّد الشكّ و إن لم يكن موجباً للكفر، لكنّ الإنكار موجب له فالجاحد كافر و إن أقرّ بخلاف عقيدته.

لكنّ في سند الرواية خلف بن حمّاد و لم يثبت وثاقته؛ إذ لم يفهم أنّه الكوفيّ الذي وثّقه النجاشي و إن ذهب سيّدنا الأستاذ الخوئي إلى وحدة المسمّى بخلف بن حمّاد الثقة بتوثيق النجاشي، فلاحظ معجمه. و في السند أيضاً محمّد بن خالد البرقي الذي مرّ فيه الكلام غير مرّة في الجزء الأوّل.

و مقتضى التورّع الديني للمكلّفين أن يعاملوا مع مثل هذا الشـخص مـا يـوافـق الاحتياط في مثل الإنكاح و ردّ السلام و نحوهما. و أمّا في مثل الطهارة، فلا يـبعد الرجوع في حقّه إلى الطهارة؛ لأنّ دليل نجاسة الكفّار لبّي يؤخذ بالقدر المتيقّن. نعم، يشكل الأمر في قتله إذا تمّ عليه الحجّة و هو باق على اعتقاده؛ فإنّه واجب على فرض

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٦١.

٢. المصدر، ص٥٦٨.

٣. المصدر، ص٥٦٩؛ الكافي، ج١، ص٣٩٩.

كفره، و حرام على فرض إسلامه، فلا يمكن الاحتياط.

و على كلّ حال، فقد ظهر أنّ الإسلام عبارة عن الإقرار بـالله الواحـد، و رسـالة محمّد ﷺ، لكنّ لابدّ من إضافة الإقرار بأمرين آخرين:

أحدهما: الإقرار بصحّة ما جاء به النبيّ ﷺ، و ما أنزل الله عليه إجمالاً.

و الرادّ على النبيّ بشيء لا يكون مسلماً، و أمّا إذا لم يرجع الإنكار إلى الردّ عليه، كمن أنكر حكماً من أحكام الإسلام و إن كان ضروريّاً لجهالته بصدوره مـن النـبيّ الأعظم ﷺ، فالأظهر أنّه مسلم؛ لعدم الدليل على كفره وفاقاً لجمع مـن المـحقّقين، و خلافاً لصاحب الجواهر و غيره في الجملة، و التفصيل لا يناسب المختصر.[١]

ثانيهما: الاعتقاد باليوم الآخر و إن أهمل اعتباره جمع من الفقهاء، و لم يرد ذكره، و الإقرار به في إسلام الكفّار حين الإقرار بالشهادتين، لكن مع ذلك لابدّ من اعـتباره، لقوله تعالى: «قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُـؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَـرَّمَ ٱللّٰـهُ وَرَسُولُهُ».[٢]

و الظاهر انصراف قوله: «وَلا يُحَرِّمُونَ...» إلى صورة العلم و الإنكار و العـناد دون صورة الجهل و الخطأ و اعتقاد الخلاف، فتدبّر جيّداً.

نعم، لا يتوقّف الإسلام على الإقرار بتفاصيل المعاد و لا الإيمان بها، إلّا ما أصبح ضروريّاً أو معلوم الصدور من النبيّ ﷺ و لا ينبغي الشكّ في أنّ وجود الجنّة و النار[٣] و الحساب في القيامة من الضروريات الإسلاميّة.

البحث الثالث: استحقاق دخول الجنّة و غيره من آثار الإيمان هل يـتوقّف عـلى الإذعان بجميع ما مرّ من وجود الله تعالى، و رسالة الرسول، و نبوّة الأنبياء و القرآن، و سائر الكتب المنزلة، و المعاد، و الملائكة، و ما أنزل الله إلينا، و إلى الّذين مـن قـبلنا

---

١. لكن في مثل الصلاة و الزكاة مثلاً يشكل الحكم بإسلام من ينكر وجوبهما و يتركهما، و هذا معنى قولنا في المتن في الجملة.

٢. التوبه (٩): ٢٩.

٣. المراد: وجود الجنّة و النار ليس هو الوجود الفعلي المحقّق الآن فإنّه غير ضروريّ بهذا المعنى، بل الأعمّ منه و من تحقّقه يوم القيامة، و هذا هو البالغ حدّ الضرورة و ان كان الأظهر تحقّق وجود الجنّة أو مع وجود النار فعلاً و حين نزول القرآن أيضاً لظهور بعض الآيات المباركة فيه.

بحيث من جهل بعضها لم يكن مومناً أو يكفي لحصوله الإيمان بالله الواحد المدبّر، و برسوله الخاتم، و بالقرآن، و باليوم الآخر، و تصديق الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله فيما جاء بـه إجمالاً، و بالقرآن، و بإمامة الأئمّة عليهم السلام، و اليوم الآخـر و إن لم يـعتقد نـبوّة الأنـبياء السابقين، و كتبهم المنزلة إليهم من الله تعالى؛ للجهل، أو الغفلة، أو الاشتباه و إن أثم في صورة التقصير؟ فيه وجهان. لعلّ اظهرهما أوّلهما. و هل يترتّب الثواب عـلى مـجرّد الإسلام و الإقرار بالعقائد الحقّة من دون الاعتقاد بها خالياً عن الانكار أيضاً؟ ظاهر بعض الروايات المعتبرة في الكافي ذلك.

البحث الرابع: وجوب المعرفة و الإيمان بالله و رسوله، كوجوب الإيمان بـغيرهما شرعيّ مولويّ، لكنّ تنجّزه بتوسّط حكم العقل بوجوب النظر دفعاً للضرر على نحو حقّقناه مفصلاً في أوائل صراط الحقّ.

«ب»

▫ التبتيل

قال الله تعالى: «وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً»،[1] و حيث إنّ «التبتيل» نوع من الدعاء و لم يقل أحد بوجوبه فيما أعلم، يحمل الأمر به على مطلق الرجحان، ففي صحيح زرارة و محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «... التبتيل: الإيماء بالأصبع، و التضرّع، تحريك الأصبع. و الابتهال: تمدّ يديك جميعاً».[2]

و في خبر أبي بصير عنه عليه السلام قال: سألته عن الدعاء و رفع اليدين؟ فقال: «أربعة أوجه: أمّا التعوّذ، فتستقبل القبلة بباطن كفيّك، و إمّا الدعاء في الرزق، فتبسط كفّيك و تفضي بباطنهما إلى السماء، و أمّا التبتّل أن تحرّك قائماً بأصبعك السبّابة، و أمّا الابتهال، فرفع يديك تجاوز بهما رأسك. و دعاء التضرّع أن تحرّك أصبعك السبّابة ممّا يلي وجهك و هو دعاء الخيفة».[3]

و في صحيح محمّد بن مسلم عنه عليه السلام: «... الرغبة: تبسط يديك باطنهما، و الرهبة: تظهر ظاهرهما. و التضرّع: تحريك السبّابة اليمنى يميناً و شمالاً، و التبتّل: تحريك السبّابة اليسرى ترفعها إلى السماء رسلاً[4] و تضعها، و الابتهال:

---

١. المزمّل (٧٣): ٨.

٢. الكافي، ج ٢، ص٤٨٧؛ البرهان، ج ٤، ص٣٩٧.

٣. المصدر.

٤. أي بالرفق و الطمأنينة.

تبسط يدك و ذراعك إلى السماء حين ترى أسباب البكاء.[١]

◻ بذل فاضل الماء

قال المحقّق في الشرائع: «و لو حفرها (أي البئر) لا للتملّك، بل للانتفاع، فهو أحقّ بها مدّة مقامه عليها». و قيل: «يجب عليه بذل الفاضل من مائها (أي البئر) عن حاجته». وكذا قيل في ماء العين و النهر. و عن التذكرة: «إنّ الحافر غير قاصد التملّك، و ليس له منع المحتاج عن الفاضل عنه.[٢]

أقول: و هذا هو الأظهر، فليس البذل من ماله بواجب.

٢٠. بذل الكفن على الزوج

يجب بذل كفن ـ بفتح الفاء ـ الزوجة الميّتة على زوجها، و دليله يأتي في عنوان «التكفين» في حرف «ك».

◻ بذل المال لحفظ النفس و العرض

يجب بذل المال إذا توقّف عليه صيانة النفس؛ لأنّها أهمّ عند الشارع منه، كما يجب لأجل صيانة العرض كدفع اللواط و الزنا و لو بالأهل، و حديث «نفي الضرر» لا مسرح له هاهنا؛ لما يعلم من مذاق الشرع من أهمّيّة النفس و العرض من المال.

و في وجوب بذله لدفع التوهين و الذلّة عن نفسه وجهان: أوجههما العدم، لكنّ الوجوب على تقديره عرضيّ ينشأ من حرمة إلقاء النفس في التهلكة و حرمة المنكر.

و في صحيح فضيل عن الباقر عليه السلام: «سلامة الدين و صحّة البدن خير من المال، و المال زينة من زينة الدنيا حسنة»[٣] لكنّه لا يدلّ على الوجوب المولويّ.

---

١. الكافي، ج٢، ص ٤٨٠؛ البرهان، ج٣، ص٣٩٧.
٢. راجع: جواهر الكلام، ج٣٨، ص١٢٣.
٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٥١.

▫ البراءة من الكفّار

لاحظّ عنوان «البغض» في ما يأتي عن قريب.

▫ الاستبراء بالبول

نقل عن جمع من متقدّمي الأصحاب وجوب البول بعد الجنابة بالإنزال و قبل الغسل مع القدرة، و اختاره المحدّث البحراني أيضاً، لكن ما استدلّ له لا يفي به، و لا أرى نفعاً في التعرّض لتفصيل المسألة، فلاحظ كتاب الحدائق[1] ان شئت.

▫ استبراء الأمة قبل البيع

قال الصادق عليه السلام في صحيح حفص في رجل يبيع الأمة من رجل: «عليه أن يستبرئ من قبل أن يبيع»،[2] و ما دلّ على خلافه ضعيف سنداً،[3] و في كلام الشهيدين رحمهما الله: «و يجب على البائع استبراء الأمة قبل بيعها إن كان قد وطئها،[4] و إن عزل بحيضة أو مضيّ خمسة و أربعين يوماً في من لا تحيض، و هي في سنّ من تحيض».

أقول: الظاهر أنّ الاستبراء شرط لجواز البيع تكليفاً و وضعاً لا أنّه واجب ذاتيّ، و منه يظهر أنّ ما دلّ على وجوب الاستبراء بعد البيع أيضاً غير واجب ذاتيّ، و أنّما هو شرط لجواز الوطء في القبل و الدبر، أو خصوص القبل، كما عن صاحب الحدائق دون سائر الاستمتاعات.[5]

قال الفقيه اليزدي رحمه الله:

كلّ من ملك أمة يجب عليه استبراؤها (أي طلب براءة رحمها من الحمل بأيّ نحو كان التملّك من الشراء، أو الهبة، أو الصلح، أو الإرث، أو الاستغنام، أو الاسترقاق، أو نحو ذلك

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص١٠٣.

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٧.

٣. المصدر، ص٣٨.

٤. راجع: المصدر، ج١٤، ص٥١٦، إذ فيه موثّقة عمّار عنه عليه السلام و هي دالّة عليه.

٥. الحدائق الناظرة، ج١٣، ص٣٦.

من أنحاء التملّك) لحكمة عدم اختلاط الأنساب بالإجماع، و النصوص المتواترة، و هي و إن كانت معتبرة بالشراء إلّا أنّ الظاهر بملاحظة حكمة الحكم، و فهم العلماء أنّه من باب المثال...[١]

لكنّ المسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء لا تستحقّ التفصيل.

◻ التبشير

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في جملة من الآيات أن يبشّر المؤمنين العاملين، والصابرين، و المخبتين، و المحسنين، و المتّبعين لأحسن القول و غيرهم بالجنّة، والمغفرة، و الثواب، و الكرامة، و أن يبشّر المنافقين، و الكافرين، و القاتلين الّذين يأمرون بالقسط و غيرهم بالعذاب الأليم.

و هل هو واجب تعبّديّ عليه ﷺ أو لا، بل يتحقّق بمجرّد تلاوة الآيات الكريمة من دون إنشاء جديد، فيكون المقام من أفراد تبليغ ما أنزل عليه من ربّه؟ و هذا هو الظاهر.

و مثله قوله تعالى: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنا»،[٢] بناء على أحد الوجهين في تفسير الآية، و مثله ما في آيتي سورة الصافّات.[٣]

◻ الاستبشار

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرىٰ مِنَ المُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ... فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَذٰلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ».[٤]

الظاهر أنّ الأمر به إرشاديّ كما لا يخفى. و مثله قوله تعالى: «... وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ».[٥]

---

١. راجع: البهجة المرضية، ج ٣، ص٣١٥ ـ ٣١٨؛ العروة الوثقى، ج ٢، ص٩٣ ـ ١٠٣؛ منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٧١.

٢. مريم (١٩): ٣٨.

٣. الصافّات (٣٧): ١٧٥ و ١٧٩.

٤. التوبة (٩): ١١١.

٥. فصّلت (٤١): ٤١.

٢١. بعث الحكمين

قال الله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِها إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ ٱللّٰهُ بَيْنَهُما إِنَّ اللّٰهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً».[١]

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في ذيل الآية: «ليس للحكمين أنّ يفرّقا حتّى يستأمرا الرجل و المرءة، و يشترطان عليهما إن شاءا جمعاً، و إن شاءا فرّقا، فإن جمعا فجائز و إن فرّقا فجائز».[٢]

و قريب منه موثّقة سماعة عنه عليه السلام و في ذيلها: «ولكن لا يكون ذلك إلّا على طهر من المرأة من غير جماع من الزوج»، قيل له: أرأيت إن قال أحد الحكمين: قد فرّقت بينهما و قال الآخر: لم أفرّق بينهما؟ قال: «لا يكون التفريق حتى يجتمعا جميعاً على التفريق، فإذا اجتمعا على التفريق جاز تفريقهما».[٣]

إذا عرفت هذا فهنا مطالب:

١. ظاهر الآية وجوب البعث شرعاً. و حمله على الإرشاد ـ كما عن بعضهم ـ خلاف الظاهر ولكن يشكل بأنّ الظاهر من الآية أنّ الغرض من البعث المذكور هو رفع المخالفة و البينونة بين الزوجين و إصلاحهما، و هو كما يمكن. ببعث الحكمين من أهلهما يمكن ببعث واحد أجنبيّ، و قد يكون بحضور الحاكم عند الزوجين. أو بحضورهما عنده، و قد يكون بطريق آخر، بل قد لا يمكن ببعث الحكمين، كلّ ذلك يؤيّد حمل الأمر على الإرشاد، فالأمر دائر بين تعيين ما في الآية و عدم جواز التوفيق بينهما بغيره و إن كان أقرب و أسهل، و بين حمل الأمر على الإرشاد، فيجوز بكلّ ما أدّى إلى التوفيق، و يحسن ترجيح الأقرب فالأقرب.[٤]

و أمّا إذا لم يكن لهما أو لأحدهما أهل، أو كان و لم يمكن بعثه، أو أمكن ولكن يعلم

---

١. النساء (٤): ٣٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٨٩.

٣. المصدر، ص٩٣.

٤. إلّا أن يقال بوجوب البعث المذكور على القاضي عند إرادة الزوجين الإصلاح بأيّ وجه إتّفق، و ما في الآية أحد مصاديق البحث.

عدم نفعه له، لم يجب على الوجهين. و هل يلزم اختيار طريق آخر، كبعث الحكمين من أهله أو من أهلها مثلاً للتوفيق على القول بالوجوب الشرعيّ؟ فيه وجهان: أصحّهما الثاني، و يمكن أن يقال: ـ كما هو ليس ببعيد ـ إنّ اصل التوفيق و الإصلاح واجب شرعاً، ولكن بعث الحكمين لا خصوصيّة له، و إنّما ذكر من جهة أنّه أحد الوسائل و الطرق. نعم، لا يجوز الاكتفاء بما هو أدون منه في التأثير و التوفيق.

٢. لم يذكر المخاطب بهذا الخطاب في القرآن و السنّة و المتيقّن منه الحاكم الشرعيّ، و في مثل عصرنا لا بعد في شمول الخطاب للعلماء، و يحتمل أن يكون المخاطب به جميع المكلّفين سوى الزوجين، فيجب عليهم بالوجوب الكفائيّ محاولة الإصلاح و رفع الشقاق ولو بالتفريق المشروع.

و القول بتوجّه الخطاب المذكور إلى الزوجين نفسهما ضعيف جدّاً كما لا يخفى.

و عن المسالك: «فالظاهر ما عن الأكثر من أنّ المخاطب بالبعث الحكّام المنسوبين لمثل ذلك».

٣. المفهوم من الآية و الروايتين نفوذ حكم الحكمين على الزوجين في غير الطلاق، بل فيه أيضاً في صورة الاشتراط من الأوّل، فيجب عليهما إمضاء ما حكم به الحكمان المذكوران.

نعم، إن رفعا شقاقهما قبل حكم الحكمين أو تراضيا بغيره بعد حكمهما، يسقط وجوب الإمضاء و إن كان هو الأحوط، خصوصاً في الصورة الثانية في غير التفريق، وأمّا فيه، فلابدّ من رفع الطلاق بسبب شرعيّ، كرجوعه أو رجوعها في العوض، أو بعقد جديد، و لا يكفيّ مجرّد رضاهما في الثانية.

و قوله عليه السلام في الروايتين: «جاز تفريقهما». و «إن فرّقا فجائز»، معناه «نَفَذَ و نافذٌ».

و هل ينفذ حكم الحاكم الأجنبيّ في صورة عدم إمكان الحكم من الأهل؟ فيه وجهان، و يمكن أن يجب بوجوب حكم الحاكم الشرعيّ العامّ.

٤. لا يصحّ التفريق إلّا بشروط ثلاثة: أوّلها: إذن الزوجين لهما في ذلك. ثانيها: اتّفاق الحكمين فيه. ثالثها: توفّر الشرائط المعتبرة في الطلاق. كلّ ذلك للروايتين السابقتين.

و هل هو رجعيّ أو بائن؟ و الظاهر من بعض الفقهاء أنّه تابع لما يصالحان عليه، فإن

صالحا على الخلع يكون بائناً، و إن صالحا على الرجعيّ، فهو رجعيّ، هذا هو الأظهر، ولكن غير خفيّ أنّ التصالح لا يصحّ إلّا بما وافق الأصول الشرعيّة.

٥. يعتبر في الحكمين العقل، و البلوغ، و أهليّة التوفيق. و أمّا الحرّيّة، و العدالة، فغير معتبرتين؛ لعدم الدليل عليهما. و اعتبارهما في الحاكم العامّ لا يقتضي اعتباره في المقام، و دعوى القطع باعتبارهما ـ كما عن الشهيد الثاني في المسالك ـ غير مسموعة.

٦. يقول صاحب الجواهر: «و الظاهر تحقّق الشقاق بينهما بالنشوز من كلّ منهما، و من هنا كان المحصّل من الأصحاب في المراد من الآية إضمار الاستمرار، بمعنى: و إن خفتم استمرار الشقاق بينهما، أو كون المراد بالخوف العلم و التحقّق».[1]

أقول: الأوّل أحسن، كما لا يخفى على المتدبّر.

٧. النشوز قد يكون من الطرفين، و أخرى من طرف الزوج فقط، و ثالثة من طرف الزوجة فقط.

أمّا الأوّل، فقد عرفت حكمه. و أمّا الثاني، ففي القرآن العزيز: «وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خافَتْ مِن بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ».[2] و في صحيح الحلبي عن الصادق: «... هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها، فيقول لها: إنّي أريد أن أطلّقك، فتقول له: لا تفعل، إنّي أكره أن تشمت بي، ولكن انظر في ليلتي، فاصنع بها ما شئت، و ما كان سوى ذلك من شيء فهو لك، و دعني على حالتي فهو قوله تعالى: «فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً» و هذا هو الصّلح.[3]

و لا بعد في شمول الصلح المذكور في الآية للطلاق الخلعيّ و غيره؛ فإنّ الرواية تبيّن بعض أفراد الصلح، و لا دلالة قويّة لهما على حصر مدلول الآية بما فيها.

و مع عدم الصلح أو إباء الزوج عنه، فهل يجوز لها الامتناع عن التمكين منه أو لا؟ فيه وجهان: من عدم تقيّد ما دلّ على وجوب التمكين عليها بأداء حقّها من زوجها، و من جواز الانتقام و الانتصار، كما مرّ في عنوان «السبّ» في المحرّمات و هو الأظهر.

---

١. جواهر الكلام، ج٣، ص٢٣٣.
٢. النساء (٤): ١٢٨.
٣. الوسائل الشيعة، ج١٥، ص٩٠.

و على الثاني لابدّ من مراعاة المماثلة عرفاً، و يجوز لها رفع أمرها إلى الحاكم لتطبيق القانون الشرعيّ، و على كلّ حالٍ لا شك في جواز خروجها من البيت و إن نهى عنه الزوج؛ تحصيلاً للنفقة إذا منعها عنها؛ لنفي الحرج.

و أمّا الثالث: فقال تعالى: «وَالـلّاتِي تَـخافُونَ نُشُـوزَهُنَّ فَـعِظُوهُنَّ وَٱهْـجُرُوهُنَّ فِـى ٱلمَضاجِـعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِـيلاً».[١]

الضرب و إن لم يجز قبل الموعظة و الهجر في المضاجع كما يفهم من سياق الآية إلّا أنّ الأمور الثلاثة ليست بواجبة، بل هي جائزة للزوج، فإنّ له ترك استيفاء حقّه من زوجتها، و سيأتي تفصيل القول فيه في عنوان «الهجر» في حرف «هـ» إن شاء الله، فلاحظ.

❐ بعث الزانية الكتابية إلى أهلها

في خبر السكوني عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ محمّد بن أبي بكر كتب إلى علي عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة، فكتب إليه: إن كان محصناً ... و أمّا اليهوديّة، فابعث بها إلى أهل ملّتها فليقضوا فيها ما أحبّوا.»[٢]

أقول: وجوب البعث على القاضي طريقيّ للوصول إلى تطبيق حدود الله تعالى بزعمهم. و هل هو تعيينيّ أو تخييريّ بينه و بين القضاء بحكم الأسلام؟ فيه و جهان، و إذا لم يكن لها أهل ملّة و لم يمكن بعثها إليهم، فالظاهر وجوب إجراء الحكم الإسلامي عليها؛ للاطلاقات. لكن الرواية ضعيفة سنداً.

❐ بعث شخص للاستعلام

لاحظ عنوان «التربّص على المتوفّى و المفقود عنها زوجها» في هذا الجزء، لكنّه ليس بواجب ذاتي.

---

١. النساء (٤): ٣٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١.

٢٢. بعث الهدي على المحصور[١]

في موثّق زرعة، قال: سألته عن رجل أحصر في الحجّ. قال: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، و محلّه[٢] أن يبلغ الهدي محلّه، و محلّه منى يوم النحر إذا كان في الحجّ و إن كان في عمرة، نحر بمكّة، فإنّما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى، و إن اختلفوا في الميعاد لم يضرّه إن شاء الله تعالى».[٣]

أقول: هكذا رواه الوسائل عن التهذيب و هو بهذا الحدّ غير حجّة؛ لقوّة احتمال أنّه سئل غير الإمام كسماعة مثلاً، لكن رواه الصدوق في مقنعه[٤] هكذا: «سأل سماعة أباعبدالله عليه السلام عن رجل»، لكن سند الصدوق في مشيخة الفقيه إلى سماعة ضعيف على الصحيح بعثمان بن عيسى. و على تقدير صحّته لا تنفع إلّا لما رواه في الفقيه دون سائر كتبه كالمقنع مثلاً، نعم سنده إلى زرعة عن سماعة صحيح في المشيخة، لكن لم يعلم أنّ ما رواه في المقنع رواه عن زرعة عن سماعة؛ فلعلّه رواه عن غير زرعة، و لعلّ سنده ضعيف، و المتحصّل أنّ الرواية سنداً لا تخلو عن منقصة و مناقشة.

و في موثّق زرارة[٥] عن الباقر عليه السلام: «المصدود يذبح حيث صُدَّ و يرجع صاحبه، فيأتي النساء. و المحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً، فإذا بلغ الهدي أحلّ هذا في مكانه ...».

و الأصل في المقام قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَما اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذا أَمِنْتُمْ ...».[٦]

---

١. في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «المحصور غير المصدود»، قال: «المحصور هو المريض و المصدود هو الذي يردّه المشركون ... و المصدود تحلّ له النساء و المحصور لا تحلّ له النساء وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٣. فالمحصور هو المحرم الذي لا يتمكن من إتمام حجّه أو عمرته لأجل المرض.

٢. يحتمل أنّه بصيغة اسم الفاعل أي موجب إحلاله و يحتمل أنّه اسم الزمان.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٦.

٤. ضمن الجوامع الفقهيّة، ص٢٠.

٥. راجع: حاشية وسائل الشيعه، ج٩، ص٣٠٤ و للسند نسخة أخرى.

٦. البقرة (٢): ١٩٦.

الإحصار في الآية مطلق يشمل الصدّ و الإحصار الاصطلاحيين، بل شمول الآية للصدّ بملاحظة قوله تعالى «أَمِنْتُمْ» أظهر، و القول بجواز الذبح في محلّ الحصر بدعوى صدق بلوغ الهدي محلّه فيه إن لم يكن غلطاً، فهو خلاف الظاهر جدّاً فلا يصار إليه بوجه.

و أمّا ما في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إنّ الحسين بن عليّ خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ عليّاً ذلك و هو بالمدينة، فخرج في طلبه فأدركه في السقيا و هو مريض بها، فقال: يا بنيّ ما تشتكي؟ فقال: أشتكي رأسي، فدعا عليّ ببدنة فنحرها، و حلق رأسه، و ردّه إلى المدينة. فلمّا برئ من وجعه اعتمر»، فقلت: أرأيت حين برئ من وجعه أحلّ له النساء؟ فقال: «لا تحلّ له ا لنساء حتّى يطوف بالبيت، و يسعى بين الصفا و المروة»، فقلت: فما بال النبيّ صلى الله عليه وآله حين رجع إلى المدينة حلّ له النساء ولم يطف بالبيت؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا، النبيّ كان مصدوداً و الحسين محصوراً».[1]

فهو لا ينافي ما يستفاد من الآية و الروايتين المتقدّمتين، بل و صحيح زرارة[2] للزوم حمل البدنة فيها على الصدقة؛ لأجل حلق الرأس بسبب المرض قبل بلوغ الهدي محلّه، و عدم ذكر بعث الهدي إلى محلّه لا يدلّ على عدم تحققّه، و لا حاجة إلى ما تكلّفوه حول الرواية، و الله الهادي. (فتأمّل).

نعم، يمكن تخصيص الآية في بعض مصاديقها كالصدّ الاصطلاحي، و جواز ذبح هديه في محلّ الصدّ لكنّه في جميع مصاديقها غير صحيح؛ لأنّه إلغاء لظاهر القرآن و عنوان البلوغ المذكور فيه بلا وجه معتبر.[3]

و اعلم، أنّ وجوب البعث هو المشهور كما عن غير واحد، و عن الأكثر تقييد مكّة بفناء الكعبة، و ابن حمزة بالحزورة و عن الإسكافي تخيير المحصر بين الذبح حيث أحصر و البعث، و قيل غير ذلك.[4]

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٣.
٢. المصدر، ص٣٠٦.
٣. راجع: المصدر، ص٣٠٣ و ما بعدها.
٤. جواهر الكلام، ج٢٠، ص١٤٣.

ثمّ للمقام فروع و بحوث طويلة لا تناسب وضع هذا المختصر، فلذا اكتفينا بما ذكرنا، و من يطلب الاستيفاء فعليه بمراجعة المطوّلات، والله وليّ التوفيق.

٢٣. بغض أعداء الله

كتب الرضاعليه السلام إلى المأمون ـ كما في حسنة الفضل ـ: «و حبّ أولياء الله واجب، و كذلك بغض أعداء الله و البراءة منهم و من أئمّتهم».[١] لا أظنّ بأحد يفتي بوجوب حبّ المؤمن من كل جهة، و لا أنّ الرواية تدلّ عليه، بل إن اوجب حبّه لاوجبه من جهة إيمانه بالله سبحانه و بدينه؛ و منه يظهر أنّ بغض عدوّ الله و البراءة منه لا يجب من كلّ جهة، بل من جهة عداوته لله تعالى فافهم، و قد مرّ في عنوان «الأخذ» في الجزء الأوّل ما يتعلّق بالمقام، و لاحظ ما يأتي في عنوان الحبّ».

▫ ابتغاء الوسيلة إلى الله

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ».[٢]

أقول: الظاهر أنّ المراد بالوسيلة ما يتوسّل به للبلوغ إلى مرضاة الله تعالى من الواجبات و المستحبّات، أو مطلق الطاعة. فيكون الأمر بابتغائها إرشاديّاً لا مولويّاً.[٣]

▫ البكاء الكثير

قال الله تعالى: «فَرِحَ المُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ... فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ».[٤]

ليس الأمر مولويّاً جزماً، بل هو للتهديد و التخويف، و المعنى: فليضحكوا قليلاً

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٤٣.

٢. المائدة (٥): ٣٥.

٣. راجع: البرهان، ج١، ص٤٦٩، فيه للوسيلة معني آخر تقرّ به.

٤. التوبة (٩): ٨١ و ٨٢.

أيّام قعودهم عن الجهاد أو أيّام حياتهم الدنيا، و ليبكوا كثيراً في بقيّة عمرهم أو في الآخرة.

فليس في الآية دلالة على وجوب البكاء الكثير و الضحك القليل، بل لا يحتمل إيجاب الثاني على المتخلّفين المذكورين.

٢٤. إبلاغ المشرك إلى مأمنه

قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ ٱللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ».[١]

تدلّ الآية الكريمة على وجوب إجارة المشرك ليسمع القرآن، فإن أسلم بعد ذلك، فهو و إلّا، فلا يجوز قتله في الجوار، بل يجب إبلاغه إلى محلّ يأمن فيه على نفسه من سيوف المسلمين، فإن بقي على كفره جاز، بل وجب قتله إن أمكن؛ كلّ ذلك لأنّ الغرض الأقصى هداية الإنسان إلى ربّه لا قتل الكافر مهما أمكن.

و عليه، فيلحق بالنبيّ كلّ حاكم شرعيّ و إن لم يكن معصوماً، فيجب عليه إجارة من يطلب الحقّ و إن لم يكن مشركاً، فيلحق بالمشرك مطلق الكافر الّذي يجب قتله، و يلحق بكلام الله مطلق إتمام الحجّة، و إيضاح الدليل على إثبات ما يستوجب إصلاحه و إسلامه، كما إذا كان الكافر جاهلاً بلغة القرآن.

و كما يجب على الحاكم الاسلامي إجارته و إبلاغه إلى محلّه المأمون، كذا يحرم على آحاد المسلمين إيذاؤه، و أخذ ماله، و قتله كما لا يخفى.

و بالجملة، هذه الآية مخصّصة للآية السابقة عليها، و هي قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...» و توهّم نسخها بها سخيف جدّاً، و أمّا إذا لم يكن له مأمن كما إذا كان بين المسلمين فاستجار، فإجارته و إن كانت واجبة إلّا أنّه لا يجب إيصاله إلى محلّ مأمون؛ لانصراف الآية عن مثل هذا الفرض، فتدبّر.

---

١. التوبة (٩): ٦.

٢٥. تبليغ ما أنزل على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنّاسِ».[١] الإنصاف أنّ استفادة العموم من الموصول مشكلة، بل لا يبعد أن يراد به أمر خاصّ أو أمور خاصّة؛ إذ لو كان المراد جميع ما أنزل الله لم يفد قوله: «فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ» إلّا معنى واضحاً بل يلغو، فإنّ الجزاء على هذا يصير عين الشرط، أي: فإن تركت جميع ما أنزلناه إليك، فما بلّغت رسالته، فيظهر منه أنّ المراد به أمر خاصّ مهمّ بحيث إن تركه ترك تبليغ الرسالة رأساً، و قد تواتر و ثبت من طريق الشيعة و أهل السنّة أنّ المراد به إمامة أميرالمؤمنين و خلافته، و أنّها هي التي يجب على الرسول الأكرم ﷺ تبليغها على الناس، و قد فعل.

نعم، قوله تعالى: «وإِن مّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّما عَلَيْكَ ٱلبَلاغُ وَعَلَيْنا ٱلحِسابُ».[٢] يدلّ بإطلاقه على وجوب جميع ما أنزل إليه من الشريعة.

☐ ابتلاء اليتامى

قال الله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱليَتامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٣]

يحرم دفع مال اليتيم إليه على من عنده ماله قبل البلوغ و الرشد، و يجب بعد ذلك. و هل يجب عليهم اختبار بلوغ اليتامى و رشدهم إذا احتملوا ذينكما في حقّهم أو لا يجب، للاستصحاب حتّى علموا بهما في حقّهم؟ مقتضى القاعدة هو الثاني، و مفادّ الآية الحاكمة عليها هو الأوّل.

و هل هو واجب نفسيّ أو طريقيّ؟ فيه وجهان، و إن كان هو أصليّ على كلّ حال، والظاهر هو الثاني، و لاحظ عنوان «الدفع» تجد فيه ما يرتبط بالمقام.

---

١. المائدة (٥): ٦٧.
٢. الرعد (١٣): ٤٠.
٣. النساء (٤): ٦.

٢٦. بناء الكعبة المشرّفة

يجب بناء الكعبة إذا هدّمت ـ لا سمح الله ـ وجوباً كفائيّاً على عامّة المسلمين، و هذا ممّا يفهم من مذاق الشرع من جهة ارتكاز المتشرّعة، بل من بعض الروايات الآتية في أوّل حرف «ج» في عنوان «الجبر» و يلحق بالكعبة المشرّفة المسجد الحـرام، و مسجد النبي ﷺ، و بعض المشاهد المشرّفة لنفس الدليل و هو الارتكاز.

٢٧. مباهتة أهل البدع

في الصحيح عن رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم، و الوقيعة، و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام (و يحذرهم الناس)، و لا يتعلّمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة».[١]

أقول: في بعض كتب اللغة: «بهت و باهت: حيّره و أدهشه بما يفتري عـليه مـن الكذب ... باهت الرجل: أتى بالبهتان». قيل في بيان المراد من المباهتة أن يقال: لعلّه ـأي المبتدع ـ فاسق، لعلّه زان، لعلّه عدوّ للدين مثلا، و هذا القول لابدّ من أخذه و لو بعنوان الاحتياط الواجب؛ حذراً من الكذب المحرّم، فافهم.

ثمّ إنّ الأمور الخمسة أو الأربعة ليست بواجبات نفسيّة ظاهراً، بل إنّما أمرت بـها للمنع عن رواج البدع و الريب، فالواجب هو هذا المنع بكلّ وسيلة و ذريـعة قـوليّة أمكنت من دون خصوصيّة للوسائل و الذرائع، فتأمّل، بل بوسيلة عمليّة فـي بـعض المقامات.

٢٨. البيتوتة بمنى على الحاجّ

تجب البيتوتة ـ في الجملة ـ ليالي التشريق بمنى على الحاجّ، و الروايات الواردة

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٨.

فيها كثيرة، و المتحصّل من جميعها وجوبها في الجملة، و جواز الخروج منها بعد نصف الليل، بل قبله، و ترك البيتوتة بها رأساً؛ للاشتغال بالنسك بمكّة طول الليل، و لا يجوز تركها لغيره. نعم، يجوز أن يخرج ليلاً من منى، ولكن يجب العود إليها قبل نصف الليل، هذا من جهة الحكم التكليفيّ.

و أمّا من جهة الكفّارة، فمن بات لياليها في غير منى حتّى أصبح، فعليه دم يهريقه، إلّا لمن لم يزل في طوافه و دعائه و في السعي بمكّة حتّى يطلع الفجر؛ فإنّه لا كفّارة عليه، كما أنّه إذا بات ليلة واحدة من لياليها في غير منى، فلا كفّارة عليه و إن أساء، إلّا إذا بات بمكّة، فعليه الدم ـ فتأمّل ـ و أمّا إذا خرج و جاوز بيوت مكّة فنام ثمّ أصبح قبل أن يأتي منى، فلا شيء عليه.[1]

هذا، ولكنّ المسألة لا تخلو عن إشكال بملاحظة الروايات، و الشهرة الفتوائيّة بين الأصحاب، فالأحوط أن يذبح لكلّ ليلة لم يبت في منى و لم يشتغل بالعبادة بمكّة شاة، والله العالم.

ثمّ إنّ الليلة الثالثة و هي ليلة الثالث عشر يختصّ وجوب بيتوتتها بمن غربت عليه الشمس بمنى، و بمن لم يتّق الصيد و النساء، و إلّا فلا تجب بيتوتتها، بل له النفر بعد الزوال، كلّ ذلك للروايات،[2] فتدبّر.[3]

◻ البيتوتة عند الزوجة

نذكرها في عنوان «القسمة» في حرف «ق»، فإنّها العنوان المعنون في كلام الأصحاب﷫.

◻ بيع الحيوان الموطوء

الحيوان الموطوء للإنسان إن كان ممّا يركب ظهره غرّم الواطئ قيمته، و يجب،

---

١. راجع: المصدر، ج ١٠، ص٢٠٦ ـ ٢١١.

٢. المصدر، ص٢٢١ ـ ٢٢٦.

٣. وجوب البيتوتة لأجل النساء مبنيّ على الاحتياط.

إخراجه من المدينة التي فعل به فيها إلى بلاد أخرى لا يعرف، فيبيعه فيها كيلا يعير به صاحبه، كما في رواية سدير،[١] لكنّ مرّ في الجزء الأوّل ضعف الرواية.

٢٩. بيع العبد الزاني

قال الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في امرأة أمكنت من نفسها عبداً لها، فنحكها أن تضرب مائة (و يضرب العبد خمسين جلدة)، و يباع بصغر منها، قال: و يحرم على كلّ مسلم أن يبيعها عبداً مدركاً بعد ذلك.»[٢]

مقتضى الإطلاق عدم الفرق في الحكم بين كون العبد زوجاً لها قبل الملك أم لا؛ إذ على الصورتين يحرم المجامعة عليهما بعد الملك، كما دلّ عليه روايات.[٣]

ثمّ إنّني لم أجد لوجوب بيع العبد المذكور على الحاكم ـ كما هو المستفاد من الرواية، و لا لحرمة بيع العبد المدرك منها على المسلمين ـ تعرّضاً في كتب الفقه، و يحتمل قويّاً كونهما من الأحكام الموقّتة الصادرة عن مصلحة رأها الإمام عليه السلام بعنوان الحاكم لا من الأحكام الدائمة الشرعيّة الثابتة على كلّ أحد في كلّ حال فلاحظ. و بالجملة، فليفرّق بين الأحكام الشرعيّة الثابتة الأوّليّة و بين الأحكام السياسيّة التاديبيّة المتطوّرة حسب اختلاف الموارد.

❑ المبايعة

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفىٰ بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً».[٤]

و قال تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٧١.
٢. المصدر، ج١٤، ص٥٥٩.
٣. المصدر، ص٥٥٦.
٤. الفتح (٤٨): ١٠.

﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[١] و في رواية الحسين بن مصعب عن الصادق عليه السلام، عن اميرالمؤمنين عليه السلام، «كنت أبايع لرسول الله صلى الله عليه وآله على العسر و اليسر، و البسط و الكره إلى أن كثر الإسلام و كثف»، قال: «و أخذ عليهم عليّ عليه السلام أن يمنعوا محمّداً و ذرّيّته ممّا يمنعون عنه أنفسهم، فأخذتها عليهم، نجا من نجا و هلك من هلك».[٢]

أقول: هذا كلّ ما وجدته من الكتاب و السنّة حول البيعة، و لم أجد في هذه العجالة كلاماً في الفقه لأحد من العلماء حول الموضوع، مع أنّ الرواية ضعيفة سنداً بمحمّد بن زياد بن عيسى، و بالحسين بن مصعب. على أنّه قيل: إنّ في بعض النسخ: «كنت أنا مع رسول الله»، بدل «كنت أبايع لرسول الله صلى الله عليه وآله»، فلا يعتمد على الرواية بوجه.

أمّا القرآن، فأولى الآيتين منه إنّما تدّل على رجحان مبايعة الرسول (أي قبول البيعة) دون وجوبها ـ فتأمّل ـ نعم هي تدلّ على حرمة نقض البيعة.

و ثانيتهما: تدلّ على وجوب المبايعة على الرسول صلى الله عليه وآله دون الأمّة، لكن لا مطلقاً، بل مع توفّر الشروط المذكورة فيها، و ليس للآية إطلاق يشمل الرجال أيضاً.

أقول: للبيعة حالات ثلاث:

١. كونها لازمة لأجل تقوية دين الإسلام أو الحكومة الإسلاميّة و نحوهما.

٢. حكم بها المعصوم أو الحاكم الشرعيّ.

٣. كونها في حدّ نفسها بلا أحد الاعتبارين.

لا شكّ في وجوبها في الصورتين الأوليين، و عليها يحمل مورد الآيتين و غيرها بناء على ثبوت كون البيعة فيهما واجبة.

و أمّا حكمها في الصورة الثالثة كما إذا لم تكن هناك حكومة إسلاميّة، أو كانت ولم تحتج إلى البيعة، فالظاهر عدم الوجوب؛ لعدم دليل يدلّ عليه.

و بالجملة، الواجب على الناس هو الإيمان بالله، و بالرسول، و الإمام، و بما ثبت في

---

١. الممتحنة (٦٠): ١٢.

٢. الكافي، ج٨، ص٢٦١: قيل: إنّ الضمير المرفوع في قوله: «فأخذتها» يرجع إلى الصادق عليه السلام، لكنّه مرجوح، و كأنّه وقع تحريف في متن الخبر.

الشريعة اعتقاده، و امتثال الأحكام الإلزاميّة التي منها إطاعة الرسول، و أولي الأمر. و أمّا إيقاع البيعة على الناس و قبولها على الحاكم، فلا دليل عليه من الكتاب و السنّة. و لذا لم أجد لها عنواناً في الفقه يبحث عن فروعها و أحكامها و شروطها.

ثمّ البيعة شرعاً عقد بين الناس و الحاكم الإسلامي للاعتراف بحكومة الحاكم و الانقياد له. و أمّا الشروط المذكورة في بيعة النساء، فهي قضيّة في واقعة و ليست بمعتبرة في البيعة دائماً، و إنّما المهمّ الالتزام بها خارج العقد، والله الأعلم.

▫ التبيين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىٰ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا... كَذٰلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ ... فَتَبَيَّنُوا...».[1] و قال تعالى: «يٓا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ».[2] التبيين المذكور ليس بواجب نفسيّ في الموردين، بل شرطيّ كوجوب الوضوء للصلاة النافلة، فإنّ التبيين الأوّل: لأجل إثبات الكفر، و جواز القتل، و أخذ المال. و الثاني: لجواز ترتيب الأثر على قوله و المضيّ على وفقه، أو وجوبه.

---

١. النساء (٤): ٩٤.

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

«ن»

٣٠. متابعة الإمام

قال صاحب العروة﵀: «لا يجوز أن يتقدّم المأموم على الإمام في الأفعال، بل يجب متابعته بمعنى مقارنته أو تأخرّه عنه تأخّراً غير فاحش» و وجوب المتابعة هذا تعبّديّ و ليس شرطاً في الصحّة، فلو تقدّم أو تأخّر فاحشاً عمداً أثم، ولكن صلاته صحيحة. و علّق سيّدنا الأستاذ الحكيم﵀ على تعبّديّة الوجوب بقوله: «كما عن المشهور، بل عن جماعة نسبته إلى الأصحاب، لا شرطيّ للجماعة بحيث يكون ترك المتابعة موجباً لبطلان الجماعة و أرتفاع أحكامها، و لا شرطيّ للصلاة كذلك».[1]

أقول: لا دليل لفظيّ معتبر على الحكم كما يظهر لمن راجع المطوّلات.

□ متابعة النبيّ الأكرم ﷺ

قال الله تعالى: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّـيِّ ... وَاتَّبِعُوهُ».[2] و قد دلّت آيات على وجوب متابعة ما أنزل من الربّ، و متابعة القرآن، و ملّة إبراهيم، و غيرها، ولكن ليس فيها و في الآية الأولى حكم جديد، كما لا يخفى، إلّا أن يقال: إنّ الآية المذكورة تدلّ على وجوب اتّباعه مطلقاً، سواء أخبر عن الله تعالى أو عن رأيه، بل المستفاد من قوله

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص١٦٩.

٢. الأعراف (٧): ١٥٨.

تعالى: «وَما آتاكُمُ اَلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و الروايات الواردة حولها، إنّ الله فوّض إلى نبيّه جعل الأحكام، و صلاحيّة التشريع و التقنين والتحريم و الإيجاب و غيرهما، فيجب على الأمّة اتّباعه في ذلك، و كذا لا حكم جديد في الآيات الآمرة للنبيّ بمتابعته لما يوحي إليه، و الشريعة، و ملّة إبراهيمعليه السلام؛ فإنّها تدلّ على العمل بحكم الله، و إيصاله إلى الناس. لاحظ عنوان «الأخذ» و «الإطاعة».

٣١. إتلاف مادّة الفساد

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي في شرح المكاسب: «يجب إتلاف هياكل العبادة؛ حسماً لمادّة الفساد» و قال في منهاجه: «بل يجب إعدامها (آلات اللهو) على الأحوط و لو بتغيير هيئتها»، و قال في شرح المكاسب أيضاً: «بل من الوظائف اللازمة كسرها و إتلافها؛ حسماً لمادّة الفساد».[١]

أقول: لم أجد عاجلاً دليلاً أعتمد عليه في إثبات هذا الفتوى على إطلاقه إلّا إذا علم وجوبه من مذاق الشرع، لكنّه فيما لا يترتّب عليه الفساد المهمّ فعلاً ممنوع، فلابدّ من التماس دليل آخر يفي بإثبات لزوم إتلاف مادّة الفساد على جميع مراتبه و أنواعه، و لم أجد عاجلاً ـ أيضاً من حدّد الفساد الواجب حسمه.

٣٢. إتمام الحجّ الفاسد

إذا فسد الحجّ بالجماع يجب إتمامه ثمّ يجب استنافه من قابل بلا خلاف كما قيل، لكن إن قلنا بأنّ الحجّ الثاني هو الفرض و الأوّل فاسد لا أثر له، يكون وجوب إتمامه نفسيّاً تعبّديّاً. و إن قلنا بأنّ الفرض هو الأوّل و الثاني عقوبة، كما يدلّ عليه صحيح زرارة صريحاً[٢] في فرض علمهما بحرمة العمل عليهما، فوجوب الإتمام من جهة وجوب الحجّ، فلا يكون حكماً برأسه و إنّما الثاني موضوع لحكم جديد.

---

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٥٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٢٥٧، و ٢٥٨. الصحيحة مضمرة و توافقها في المعنى في الجملة رواية أبي بصير عن الصادقعليه السلام أيضاً لكن سند الصدوق إلى أبي بصير ضعيف.

٣٣. إتمام الحجّ المندوب

يمكن أن يستدلّ على وجوبه بإطلاق قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»،[١] و في صحيح ابن أذينة عن الصادق عليه السلام، سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ؟ قال: «ي»عني بتمامهما أداء هما و اتّقاء ما يتّقي المحرم فيها».[٢]

لكنّه من المحتمل سوق الأمر بالإتمام لأجل إتيان العمل تقرّباً إليه تعالى، و عدم إتيانه لأجل الغير، فعباديّة الحجّ ثابتة بدليل لفظيّ، بخلاف معظم الواجبات التعبّديّة الّتي علمت عباديّتها من غير اللفظ.

الحقّ أنّه لا مانع من دلالة الآية على الأمرين: إتمام العمل إلى آخره كما يدلّ عليه قوله: «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ...» و إتيانه لله تعالى. و على كلّ، ادّعى سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) التسالم على وجوبه، بل يدلّ على بعض موارده بعض الروايات.[٣]

و يمكن أن يستدلّ على وجوب إتمام كلّ من العمرة و الحجّ ندباً بإطلاق أدلّة ما يحرم على المحرم و غيرها حتّى يؤتى بموجبات التحلّل، فلاحظ.

❑ إتمام الصوم

قال الله تعالى: «أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ».[٤]

لاحظ عنوان «الصيام» فإنّ إتمام الصوم لا يغائر نفس الصوم إلّا أن يقال: إنّ من أفسد صومه عمداً في أثناء النهار يجب عليه إتمامه على ما أفتوا به، و هذا الوجوب لا يثبت بما دلّ على وجوب الصوم.

و يمكن أن يستند الوجوب المذكور إلى هذه الآية، كما صرّح لي بعض الأعاظم حينما طالبته بدليل الحكم المذكور، ولكن فيه نظر بيّن.

---

١. البقرة (٢): ١٩٦.

٢. الكافي، ج ٤، ص٢٦٥.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص٢٦٦.

٤. البقره (٢): ١٨٧.

و يمكن أن نستدلّ على الوجوب المذكور بموثّق عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال: «يشرب بقدر ما يمسك رمقه، و لا يشرب حتى يروي».[١] فتأمّل و لاحظ عنوان «الإمساك»؛ إذ نذكر فيها بعض المؤيّدات، و لاحظ أيضاً عنوان «الصوم».

٣٤ و ٣٥. إتمام الاعتكاف

إذا اعتكف المكلّف يومين في المسجد، وجب إتمامه في اليوم الثالث. و إذا اعتكف خمسة أيّام، وجب عليه إتمام اليوم السادس، و في لزوم إتمام كلّ ثالث كاليوم التاسع و اليوم الإثني عشر مثلاً تأمّل، و سيأتي دليل المسألة في حرف «ص» في عنوان «صوم الاعتكاف».

٣٦. إتمام العهد

قال الله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ».[٢]

و قال تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها».[٣]

و قال تعالى: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرامِ فَما ٱسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ».[٤]

و قال تعالى: «وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلىٰ سَواءٍ إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ الخائِنِينَ».[٥]

أقول: تدلّ الآية الأولى على وجوب الوفاء بالعهد مع المشركين، بل مع مطلق الكفّار ما داموا ملتزمين بعهدهم، و لم يعينوا أعداء المسلمين عليهم. و كذا الآية الثالثة؛

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٥٣.

٢. التوبة (٩): ٥.

٣. الأنفال (٨): ٦١.

٤. التوبة (٩): ٨.

٥. الأنفال (٨): ٥٨.

فإنّ الجنوح المأمور به يشمل الابتداء و الاستدامة.

نعم، يمكن ان يقال: إنّ الآية الثالثة تنفي العهد مع المشركين مطلقاً، إلّا في مورد واحد استثني في الآية حيث يجب الاستقامة لهم ما استقاموا لنا، لكن يجوز نظارة الاية الشريفة إلى خصوص الّذين إن يظهروا علينا لا يرقبوا فينا إلّا و لا ذمّةً يرضوننا بأفواههم و تأبى قلوبهم و «لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلّاً وَلا ذِمَّةً وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ». كما يظهر من الآيات المتأخّرة عن هذه الآية، فلا تمنع عن معاهدة الملتزمين بعهدهم من الكفّار.

و بالجملة النفي خاصّ و الجواز عامّ و لا منافاة بينهما. ثمّ إنّ الكفّار إن نقضوا عهدهم فقد بطل المعاهدة و إن لم ينقضوا، ولكن خفنا منهم النقض، فلا يبعد القول بعدم جواز النقض ابتداءً، بل اللازم إعلامهم بلغويّة المعاهدة أوّلاً ثمّ العمل بما يراه الإمام من الحرب والقتل و غيره. و هذا من جهة الآية الأخيرة، و إن لم تخلو دلالتها عليه من شيء.

٣٧. التوبة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلى اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّاتٍ ...».[١]

و قال تعالى: «وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[٢]

أقول: للموضوع جهات من البحث و نذكر منها ما يلي:

الجهة الأولى: وردت في موضوع التوبة آيات و روايات كثيرة جدّاً،[٣] و لا إشكال في وجوب التوبة، بل ادّعي إجماع الأمّة، و إنّما الإشكال في كيفيّة الوجوب. قال العلّامة المجلسي: «لا خلاف بين المتكلّمين في وجوب التوبة سمعاً، و اختلفوا في وجوبها عقلاً».[٤]

---

١. التحريم (٦٦): ٨.

٢. النور (٢٤): ٣١.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٩؛ بحارالأنوار، ج٥، ص١١ ـ ٤٢.

٤. بحارالأنوار، ج٥، ص٤٨.

أقول: يمكن أن يقال بوجوبها عقلاً لا شرعاً، أي لا تجب وجوباً مولوياً شرعياً؛ فإنّ التوبة كالتقوى و الإطاعة رافعة للضرر، و رفع الضرر لازم بحكم الفطرة،[١] فكما أنّ الأوامر المتعلّقة بالطاعة و التقوى و النواهي الواردة في المعصية و الفسق و غيرهما، تحملان على الإرشاد إلى حكم العقل، فكذا يحمل أوامر التوبة عليه؛ فإنّ العقل بعد إخبار الشارع بأنّ التوبة تمحو أثر الذنب من العقاب و غيره، يستقلّ بوجوبها فوراً.

و بالجملة، استفادة الوجوب التعبّديّ من القرآن و السنّة مع ملاحظة حكم العقل بوجوبها مشكلة؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي حيث قوّى في درسه وجوبها الشرعيّ، إعتماداً على ظهور الأمر فيه. لكنّ التّحقيق أنّ هذا الوجه الذي ذكرنا ضعيف؛ فإنّ العقل لا يدرك رافعيّة التوبة أو دافعيّتها للضرر إلّا بعد أمر الشارع بها و إيجابها من قبله. و في مثله لا معنى لرفع اليد عن ظاهر الأوامر الشرعيّة جزماً و إلّا لأمكن أن ننكر وجوب الصلاة المولويّ أيضاً و إن نحمله على الإرشاد؛ لأنّ العقل يحكم بلزومها بعد اطّلاعه ببيان نقليّ على أنّها تنهى عن الفحشاء و المنكر. و لم يقل أحد بوجوب الاستغفار مع كونه رافعاً للضرر.

نعم هنا إشكال قوّي آخر و هو أنّه إذا قلنا بالوجوب الشرعيّ و فرضنا أنّ العاصي لم يتب من عصيانه في الآن الأوّل، يجب عليه في الآن الثاني التوبة من أصل المعصية، و من ترك التّوبة منها، و هكذا، فتارك التوبة في مدّة قصيرة يستحقّ عقوبات، و هكذا يتضاعف عليه استحقاق العقوبات، و هو شاهد على نفي الوجوب الشرعيّ؛ فإنّ تعدّد العقوبات المستحقّة بحيث ربّما تبلغ إلى الملايين خلاف ما ارتكز في أذهان المتشرّعة؛ و لأنّ التوبة إنّما شرّعت رحمةً للعباد و تخفيفاً للعصاة، و محواً لآثار المعصية و قرب المكلّفين إلى حضرة الحقّ جلّت عظمته، لا لأجل استحقاق العاصي آلاف عقوبة لأجل معصية واحدة.

لا يقال: الرضا بالحرام حرام كما مرّ في الجزء الأوّل فمن لم يتب من عصيانه و كان

---

١. و الفرق إنّهما دافعتان للضرر و هي رافعة له، و رفع الضرر كدفعه لازم، هذا إذا قلنا إنّ استحقاق العقاب و البعد عن ساحة الحقّ بنفسه ضرر، و امّا ان قلنا بأنّ الضرر هو نفس العقاب، فالتوبة أيضاً دافعة للعقاب.

ملتفتاً، يكون راضياً بعصيانه في كلّ آن، فيعود تعدّد العقوبات المستحقّة على القول بالوجوب العقليّ أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ ترك التوبة لحاجة، أو ضعف ارادة، أو غيره، لا يستلزم الرضا بالمعصية، فكم من عاص لائم لنفسه غير تائب.

و كان بعض مشايخنا يلتزم بتعدّد العقوبات المستحقّة على تارك التوبة، ولم يستبعده، لكنّه ممّا لا يليق بالالتفات إليه.

و يمكن أن يدفع بأنّ الواجب شرعاً هو أصل التوبة عن الذنب. و أمّا فوريّتها، فلم يدلّ دليل على وجوبها الشرعيّ، و إنّما الحاكم بها العقل، فمن ترك التوبة رأساً يستحقّ عقابين: عقاباً على أصل المعصية، و عقاباً على ترك توبتها. و أمّا من تاب منها ولو بعد مدّة فلا يستحقّ شيئاً و إنّما ترك واجباً عقليّاً، فتأمّل.

الجهة الثانية: ظاهر جماعة و صريح آخرين أنّ حقيقة التوبة الندم، ففي العروة الوثقى:

> و حقيقتها الندم و هو من الأمور القلبيّة، و لا يكفي مجرّد قوله: «أستغفرالله»، بل لا حاجة إليه مع الندم القلبي و إن كان أحوط، و يعتبر فيها العزم على ترك العود إليها، انتهى كلامه.

فإن قلت: حقيقة التوبة لغةً هو الرجوع، و ليس في الشرع ما يدلّ على إرادة معنى آخر منها، و حيث إنّ الرجوع حقيقة إلى الله تعالى محال، فلابدّ من أن يراد الرجوع الادّعائي، أو الرجوع الحقيقيّ إلى حكمه و دينه من أمره و نهيه، كما أنّ توبة الله على العبد هي رجوعه تعالى عليه بالرحمة و المغفرة، فالتوبة عبارة عن رجوع العاصي عن عصيانه إلى الله تعالى أو حكمه.

نعم، الندم علّة لهذا الرجوع، كما أنّ دفع الضرر في الأكثر أو الحياء من الله سبحانه في البعض علّة لهذا الندم، فهو ليس داخلاً في حقيقة التوبة، كما قالوا، بل سبب له.

قلت: المستفاد من الأدلّة أنّ التوبة هو الرجوع عن طبيعيّ المعصية، اي جميع أفرادها الماضية و الحالية و المستقبلة، و هذا الرجوع يتحقّق في الأخيرين بالترك، و

عزم ترك العود، و لو على تقدير القدرة بأن عجز عن فعل الحرام أو ترك الواجب فعلاً؛ فإنّ المستفاد من الآيات و الروايات صحّة هذه التوبة.

و في الأوّل بالندم فقط؛ لعدم محقّق آخر له غيره؛ فإنّ الإستغفار خارج عن حقيقة التوبة، و مفهومها، كما يستفاد من قوله تعالى: «وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً وَيُـؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُ».[١]

و من قوله حكاية عن هود النبيعليه السلام: «وَيا قَوْمِ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُـرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً».[٢]

فإذن صحّ تفسير التوبة بالندم عمّا تحقّق، و العزم على ترك العود في المستقبل، و يدلّ عليه صحيحة ابن سنان الواردة في توبة القاتل الآتية في أواخر الجهة السادسة من هذا المطلب، ففيها يقول الصادقعليه السلام: «و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على تـرك العود...».

و يؤيّده صحيح ابن أبي عمير عن عليّ الجهضمي، عن الباقرعليه السلام: «كفى بالندم توبة».[٣]

فإن قلت: هل يمكن الفصل بين الندم و العزم بـأن يـندم مـن المـعصية السـابقة، و لا يعزم تركها في المستقبل، بل كان متردّداً أو واثقاً مـن نـفسه الرجـوع إليـها فـي مستقبل، قريب أو بعيد؟ فهل يصدق التوبة حتى يسقط أثر المعصية الماضية أم لا؟

قلت: الظاهر عدم الصدق، وفاقاً لما نقل عن ظاهر الأكثر، فإنّ من يتردّد في العود تركاً و فعلاً، أو يثق بالعود لا يصدق عليه أنّه رجع إلى الله تعالى، فلا يكون تائباً. نعم الإتيان الخارجي في الاستقبال لا ينافي العزم على ترك العود، كما لا يـخفى و هـو مستفاد من الروايات أيضاً، بل لا يبعد صدق الرجوع و التوبة إذا عزم ترك العود مدّة معيّنة مع التردّد أو العزم على المخالفة بعدها، فتأمّل.

و قول البهائيرحمه الله: «فاشتراط العزم على عدم العود أبـداً تـقتضي بـطلانها»،[٤] غـير

---

١. هود (١١): ٣.

٢. هود (١١): ٥٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٩، فيه روايات تؤيد المطلب.

٤. الأربعين (للبهائي)، ص٢٤٣.

مسموع، إذ الاشتراط المذكور أوّل الكلام. و أمّا مع عدم العزم رأساً، فالإنصاف عدم صدق الرجوع و التوبة، خلافاً لسيّدنا الحكيمﷺ و جماعة.[١]

نعم تعليل العلّامة الحلّي لاعتباره بأنّ ترك العزم يكشف عن نفي الندم[٢] ضعيف؛ لعدم الكشف المذكور، بل الدليل ما قلناه.

الجهة الثالثة: مقتضى الإطلاقات اللفظيّة وجوب التوبة عن كلّ معصيّة، صغيرة كانت أو كبيرة، بل مقتضى حكم العقل أيضاً كذلك؛ فإنّ العقاب الأخروي ـ و لو فرض قليلاً أكبر ضرر يحكم العقل بوجوب دفعه، و هل يجب التوبة عن الصغيرة على مجتنب الكبائر بعد ما أخبر الشارع بعدم عقوبته عليها أم لا يجب؟ و الأوّل هو الصحيح بناء على الوجوب الشرعي؛ للإطلاقات.[٣]

و أمّا بناء على الوجوب العقلي، فقد يفصل بين استناد وجوب التوبة إلى وجوب دفع الضرر و وجوب شكر المنعم، فلا تجب على الأوّل؛ لعدم ضرر بعد تكفير الصغيرة باجتناب الكبيرة، و تجب على الثاني؛ لعدم الفرق في الحسن بين التوبة في الكبيرة و الصغيرة؛ لعدم الفرق في وجوب الإطاعة عقلاً بين الأمر في الكبيرة و الأمر في الصغيرة.

قال العلّامةﷺ في شرح التجريد: «فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك، و لا يجب من الصغائر المعلوم منها أنّها صغائر»، و قال آخرون: «أنّها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل». و قال آخرون: «إنّها تجب من كلّ صغير و كبير من المعاصي و الإخلال بالواجب، سواء تاب عنها قبل أو لم يتب، استدلّ المصنّف (المحقّق الطوسيﷺ) على وجوبها بأمرين:

[الأمر] الأوّل: أنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف، و دفع الضرر واجب.

[الأمر] الثاني: أنّا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

---

١. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٣٢٧ و ٣٢٨.

٢. شرح التجريد، ص٢٦٣.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٣٧. نعم، ربّما يشعر من قول الصادقؑ: «لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار»، بعدم احتياج الصغيرة إلى الإستغفار، لكن في السند عمّار بن مروان القندي و هو مهمل والإشعار غير حجّة أيضاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّها تجب عن كلّ ذنب؛ لأنّها تجب من المعصية؛ لكونها معصية و من الإخلال بواجب؛ لكونه كذلك، هذا عامّ في كلّ ذنب و إخلال بالواجب إنتهى كلامه.[١]

و التحقيق أوّلاً: أنّ التوبة غير واجبة عن الصغائر على من اجتنب عن الكبائر؛ بناء على الوجوب الفطري و هو وجوب دفع الضرر؛ لعدم ضرر عليها حتى يجب دفعها. نعم، تجب من جهة وجوب شكر المنعم؛ لعموم الملاك إن قلنا بوجوبه،[٢] كما أنّها تجب على من لم يجتنب عن الكبائر حتى و إن تاب منها (أي من الكبائر) بعد إتيانها لوجوب دفع الضرر.

ثانياً: أنّ من تاب من معصية لا تجب التوبة عنها ثانياً و ثالثاً؛ لصدق الامتثال بالمرّة، كما حقّق في أصول الفقه، و ما يظهر من كلام العلّامةﷺ من تكرار وجوبها ضعيف.

ثالثاً: لا يرجع ما أفاده المحقّق الطوسي و بيّنه العلامّة الحلّيﷺ في الدليل الثاني من وجوب الندم إلى معنى محصل؛[٣] فإنّه عين الدليل الأوّل إلّا أن يجعل المناط في الثاني شكر المنعم؛ أو مطلق حكم العقل بلزومه، و كلاهما ممنوع.

رابعاً: أنّ ما ذكره من وجوب التوبة من المعصية لكونها معصية صحيح، فإنّ من ترك الذنب حفظاً لسلامة بدنه، أو لعرضه، أو من جهة عجزه و نحو ذلك لا يكون تائباً، فلابدّ في التوبة من الرجوع إلى الله تعالى، كما يظهر من القرآن الكريم. نعم، لا شك في أنّ الرجوع بداعي النجاة من النار توبة إلى الله.

و ما ذكره العلّامة الحلّي تبعاً للمحقّق الطوسيﷺ من بطلانها بدعوى أنّها ليست من التوبة عن القبيح؛ لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامة البدن لم يكن يتوقّع صدوره من مثلهماﷺ، أفيفتي العلّامة ببطلان توبة أكثر المؤمنين الذين يتوبون عن المعاصي حينما يتخوّفون بالنّار، و يصبحون صلحاء، و لا يعلمون القبح، كما يعلمه المتكلّمون، بل

---

١. شرح التجريد، ص٢٦٣ و ٢٦٤.

٢. الصحيح عدم وجوب شكر المنعم عقلاً في خصوص الواجب الوجود جلّ جلاله، و بحثه طويل.

٣. راجع: الأربعين، (للبهائي)، ص٢٣٤.

الداعي الوحيد لهم في الرجوع إلى الله تعالى هو خوف النار و طمع الجنة؟ كلّا.

الجهة الرابعة: استشكل بعضهم في تشريع التوبة و فتح بابها بأنّ: «فيه إغراء بالتمرّد، و المخالفة: فإنّ الإنسان إذا علم بقبول توبته بعد ارتكاب المعصية لا يعتني بمانع العصيان، بل تزيد جرأته على مخالفة التكاليف الإلهيّة.

و قد أجيب أيضاً بأنّ:

التوبة لا تتحقّق في فرض قصد المكلّف المعصية بأن يعصي ثمّ يتوب، فإنّ التوبة انقلاع عن المعصية، و لا انقلاع في هذا الذي يأتي به؛ فإنّه كان عازماً على ذلك قبل المعصية و مع المعصية و بعد المعصية، و لا معنى للندامة... ـ أعني التوبة ـ قبل تحقّق الفعل، بل مجموع الفعل و التوبة في أمثال هذه المعاصي مأخوذ فعلاً، واحداً مقصود بقصد واحد، مكر أو خديعة يخدع بها ربّ العالمين، و لا يحيق المكر السيّئ إلّا بأهله، انتهى.

و هذا الجواب ضعيف؛ فإنّ لازمه قبول توبة من يعصي و يتجرّي بلا خوف من الله حين العصيان دون توبة من يعصي و يخاف و يبني على الرجوع إلى الله بعد خمود شهوته، و ذهاب شدّة حاجته، و هو كما ترى.

و ربّما يطعن بعض الملحدين به على الدين، و إن الدّين بمسقطاته للذنوب كالتوبة والعفو و الشفاعة و نحوها[1] يتسبّب إلى ميل الأفراد إلى الجرائم الأخلاقيّة والاجتماعيّة، فهو مضرّ للأمن الاجتماعي و الرقي الأخلاقي.

و الجواب المشترك عن كلتا الشبهتين هو: إنّا نرجع إلى وجداننا و نشاهد حال العصاة، فنرى هذا الادّعاء خلاف الواقع؛ فإنّ الداعي للعصيان في معظم الموارد، بل في جميعها إلّا ما شذّ، هو ميل الإنسان و شهوته و غضبه الغالبتين على خوفه من الله أو اعتقاده الباطل من دون التفاته إلى مسقطات الذنوب.

و الذي يؤكّده و يشهد له أنّ العلماء المحيطين بتفاصيل التوبة و الاستغفار، و غيرهما، و سعة رحمة الله هم أبعد من الذنوب و الآثام؛ فإنّها كلّها لا ينافي خوفهم

---

١. ذكرنا المسقطات في عنوان «الاستغفار» إلى عشرة، فلاحظها، و غير خفيّ أنّ الإشكال و الجواب يجري في جميعها بتفاوت يسير.

الشديد منه سبحانه و تعالى، فيعلم من ذلك أنّ التوبة و أخواتها غير مؤثّرة في جرأة العصاة، و طغيان المتمرّدين عملاً، كما هو مشهود خارجاً، فالله سبحانه هو العالم بحقائق النفوس الإنسانيّة، و لا يقنّن في التشريع ما ينافي مقتضى العبوديّة و الربوبيّة، و لا ما يختلّ به الأمن الاجتماعي و التكامل الأخلاقيّ، بل لا يحصلان إلّا بالتعاليم الدينيّة.

و أظنّ أن من تنبّه بما ذكرنا و التفت إلى حال العصاة في الخارج، يقتنع بما قلنا، و لا يرى البحث محتاجاً إلى مباحث نظريّة بعيدة عن الواقع.

و أمّا الجواب الخاصّ عن الإشكال الأوّل: أنّ مفسدة زيادة الجرأة على تقدير تسليمها مزاحمة بمفسدة يأس العبد من رحمة الله التي وسعت كلّ شيء، و قطع رجائه منه سبحانه، كما يفهم من حرمة اليأس من رحمة الله، بل هي من الكبائر، بل يفهم من صحيح عبد العظيم المتقدّم، أنّه أكبر الكبائر بعد الشرك بالله، فيقدّم الأهمّ على المهمّ، و هذا واضح و حكمته أنّ الآئس من رحمة الله يغرق في بحر الجناية.

و الجواب الخاصّ عن الإيراد الثاني: أنّ التوبة و سائر المسقطات إنّما تؤثّر في رفع العقاب الأخروي و التبعات الروحيّة دون التبعات الاجتماعيّة؛ فإنّها غالباً بحالها تاب أم لم يتب، فإذا أكل أحد مال غيره أو ضربه، فلا يسقط وجوب أداء المال و لزوم تمكّنه من القصاص و الانتقام بالتوبة، فأين المضادّة مع الأمن الاجتماعي؟ و أيضاً قد علم من الشريعة أنّ من يذنب ثمّ يتوب ليس كمن لا يذنب أصلاً، فاين المضرّة للرقي الأخلاقي؟

الجهة الخامسة: أنّ المعصية الماضية إمّا لا تابع لها مطلقاً، كالكذب، و شرب الخمر، و وطء الزوجة الحائض، و عدم ردّ سلام المؤمن و نحو ذلك، و إمّا لها تابع، و هذا التابع إمّا راجع إلى حقّ الله تعالى فقط، كقضاء الصلاة و الصيام، و أداء الزكاة، و إتيان الحجّ، و إمّا راجع إلى الناس، كردّ مال الغير إليه، أو إلى وارثه، أو إلى الحاكم الشرعي، إمّا عيناً، و إمّا مثلاً، أو قيمةً، و تمكين الغير من استيفاء حقّه منه، كما في القتل، و القذف، و الضرب، و غيرها، و إرشاد من أضلّه و نحو ذلك.

لا شكّ في كفاية مجرّد النّدم و العزم في القسم الأوّل على ما هو مقتضى الإطلاقات. و أمّا القسمان الأخيران، فعن غير واحد اعتبار إتيان التابع فيهما في صحّة التوبة، و ذهب بعضهم إلى عدم اعتباره فيهما، و الصحيح هو التفصيل و ملاحظة الموارد؛ فإنّها مختلفة في ذلك ظاهراً، فإذا لم يتوقّف صدق التوبة على إتيان التابع، فالحقّ هو عدم الاعتبار، كما أفاده العلّامة في شرح التجريد أوّلاً، و تبعه البهائي و صاحب الجواهر و غيره؛ لعدم مقيّد لتلكم الإطلاقات، فمن لا يقضي صلاته الفائتة و يتوب من ترك صلاته في وقتها، تصحّ توبته من ذلك و إن كان عاصياً بترك القضاء، و قس على هذا غيره.

و إذا توقّف صدق التوبة عن المعصية على إتيان التابع، كما إذا تاب عن ترك الحجّ، و إمساك الزكاة و غصب مال الغير، و الحال أنّه يقدر فعلاً على إتيان الحجّ، و أداء الزكاة، و ردّ مال الغير عيناً، ففي هذه الصورة لا يتحقّق التوبة عن المعصية بدون إتيان التابع، و ليس هذا عند الدقّة من التخصيص بشيء؛ إذ مع ترك التابع لا رجوع عن المعصية.

الجهة السادسة: هل يكفي في إسقاط حق الغير مجرّد التوبة أم لابدّ معه من الاستحلال منه؟ و إليك بعض موارد البحث:

١. القذف، فهل يكفي للقاذف في إبراء ذمّته عند الله سبحانه مجرّد التوبة أو لابدّ من استرضاء المقذوف، أو الإقرار عند الحاكم ليقام عليه الحدّ؟

٢. الغيبة، فهل محوها بالتوبة فقط، أو مع الاعتذار و استرضاء المغتاب، أو يفصل بين اطّلاع المغتاب على الغيبة و تألّمه منها، و عدمه؟ ففي الثاني يكفي التوبة، و في الأوّل يلزم استرضاؤه أيضاً، كما ذهب إليه المحقّق الطوسي في تجريده.

٣. حبس مال الغير ثمّ دفعه إليه أو وارثه، فهل يكفي التوبة لرفع أثر الظلم الحاصل بمجرّد الحبس خصوصاً إذا أدّى أجرة مدّة الحبس أو لم يكن للمحبوس أجرة و منفعة، كالنقود المتعارفة في هذه الأعصار، و يجري هذا الكلام في المكسور بعد إصلاحه، و في المغصوب التالف بعد ردّ المثل أو القيمة بطريق أولى؟

يقول صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الشهادات:

إنّ الظلم بحبس المال عن صاحبه لا يرتفع بالإيصال إلى الوارث، و إنّما يفيد الوصول إلى الوارث ارتفاع الظلم عنه بنفس المال. و أمّا حقّ الحبس، فالظاهر تعلّقه به، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التوبة تكفّر ذلك، و فيه ما فيه؛ فإنّها لا ترفع حقوق الناس، و إنّما هي ترفع عقاب الذنب من حيث التوعّد عليه من الله تعالى شانه... .

و أمّا حقّ الناس، فلابدّ من وصوله إلى مستحقّيه، و لا طريق إلى هذا الحقّ و أمثاله ممّا ليس لأحد العفو عنه إلّا صاحبه[١] إلّا التوسل إلى الله تعالى شأنه بتحمّل ذلك عنه، و الإلحاح عليه ... فلعلّ الله تعالى يعوّضه يوم القيامة بما يرضيه عن مظلمته.[٢]

٤. القتل، فهل يكفي لرفع تبعته التوبة أو مع تمكين الورثة من القصاص، أو مع الاستغفار للمقتول أم لا يكفي، بل لابدّ من استرضاء المقتول يوم القيامة و لو بالتوسّل و التضرّع إلى الله تعالى في الدنيا ليرضي المقتول عنه كما مرّ نظيره في كلام صاحب الجواهر آنفاً؟.

٥. الإهانة فمن أهان مسلماً عند جمع، فهل يجب جبرانه و استرضاؤه بحيث إذا لم يمكن الاستدراك كما إذا مات احد الحاضرين لمجلس الإهانة أو مات من أهانه، بقي ذمّته بالنّسبة اليه مشغولة؟

٦. الإضلال، فهل يجب على المضلّ إرشاد الضالّ أم لا؟ و على الأوّل هل الوجوب المذكور من جهة حقّ الله تعالى أو من جهة حقّ الناس؟

٧. الضرب، هل يجب على الضارب تمكين المضروب من ضربه انتقاماً. و إذا فرض موته فهل يجب تمكين ورثته أم لا؟ و على التقديرين، فهل يبقى للمضروب حقّ على الضارب و لو بعد الاستغفار له أم لا؟

---

١. سيأتي أنّ الاستغفار طريق إلى تكفير الظلم.

٢. و قال: «و من ذلك يظهر أنّ المال الذي لم يوصله إلى وارثه إلى آخر الأبد تصحّ مطالبة الجميع به و إن كان الأخير منهم يطالب بعينه، و غيره يطالب به من حيث حبسه، و قاعدة العدل تقتضي الانتصاف منه للجميع. و لكن صحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام: «إذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات، ثمّ صالح ورثته على شيء، فالّذي أخذ الورثة لهم و ما بقي فهو للميّت يستوفيه منه في الآخرة و إن هو لم يصالحهم على شيء حتى مات و لم يقض عنه فهو للميّت يأخذه به»، ينافي ما ذكرنا و قد عمل به غير واحد. أقول: سند الرواية المذكورة هكذا: محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل، عن محمد بن عزافر، عن عمر بن يزيد، عن الصادق عليه السلام. دلّت الرواية على صحّة ملكيّة الميّت. راجع: وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٦٦.

و على الجملة، لا شكّ في كفاية التوبة لإسقاط استحقاق العقاب و محو أثر المعصية السابقة فيما يرجع إلى حق الله جلّ جلاله من جهة إخباره تعالى تفضّلاً (لا عقلاً) في جميع الموارد المتقدّمة و نظائرها، كما مرّ وجهه في الجهة السابقة، و إنّما الكلام في كفايتها لإسقاط ما يرجع إلى حقّ الناس حتى بعد عدم التمكّن من استرضائهم.

و أعلم، أنّ الله تعالى هو مالك الناس، و له الأمر و الحكم كيف يشاء، و يجوز له تعالى عقلاً العفو عن حقوق الناس، و ليس فيه أيّ محذور عقليّ، خصوصاً إذا عوّضه من قبله و أرضاه، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً يمكن أن نقول به إثباتاً؛ لإطلاق جملة من الآيات و الروايات الدالّة على كفاية التوبة عن الذنب، و عدم مقيّد يقيّدها بحقّ الله سبحانه وحده، و هو رفع استحقاق العقاب، بل مقتضاها إسقاط حقوق الناس أيضاً، إلّا ما خرج بالدليل كردّ الأموال عيناً أو مثلاً و قيمةً، و كتمكين الغير من إقامة الحد على نفسه، و نحو ذلك؛ و لقوله تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا ٱلمُـؤْمِنِـينَ وَالمُـؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذابُ ٱلحَرِيقِ».[١]

فإنّ المستفاد منه أنّ العذاب ليس مترتّباً على مجرّد عذاب المؤمنين و المؤمنات، بل عليه و على عدم التوبة، فإذا تاب الفاتن فلا يعذّب و إن لم يعتذر إلى المظلوم و لم يسترضيه، كما هو قضيّة إطلاق الآية، إلّا أن يناقش فيه باختصاص الآية بالكفّار، و عدم شمولها للمؤمنين.

و من الظاهر أنّ توبة الكافر هو إيمانه و قد اشتهر «أنّ الإسلام يجبّ ما قبله»، و عليه السيرة أيضاً، بل صحيحة زرارة تدلّ على عدم كفاية التوبة في حقوق الناس و أموالهم، فقال الباقر عليه السلام فيها: «ما من أحد يظلم مظلمة إلّا أخذه الله بها في نفسه و ماله، فأمّا الظلم الذي بينه و بين الله، فإذا تاب غفر له».[٢]

فإنّ الظاهر منه أنّ التوبة إنّما تؤثّر في محو ذنوبه التي لا ترجع إلى الناس، بل هي

---

١. البروج (٨٥): ١٠.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٣٨.

مطلقة تشمل صورة التمكّن من الجبران و الاسترضاء و عدمهما. نعم، الرواية مخصوصة بآثار الظلم الدنيويّة و لا يشمل العقاب الأخروي، بل هو غير ناظر إلى مقامنا.

نعم، في صحيح ابن يسار عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً و فاته فليستغفر الله له؛ فإنّه كفارة له». [1] و له سند آخر غير معتبر لكنّه مؤيّد له.

و ظاهر الحديث الشريف أنّ الإستغفار للمظلوم في فرض عدم إمكان الجبران و الاسترضاء كفّارة ظلم الظالم مطلقاً [2] إلّا فيما دلّ، الدليل على عدم كفايته، كما في الأموال المأخوذة منه ظلماً؛ فإنّه يجب ردّها مع الاستغفار.

و في موثّقة سماعة: سألته عمّن قتل مؤمناً متعمّداً هل له من توبة؟ قال: «لا، حتّى يؤدّي ديته إلى أهله، و يعتق رقبة، و يصوم شهرين متتابعين، و يستغفر الله و يتوب إليه و يتضرّع، فإنّي أرجو أن يتاب عليه إذا فعل ذلك»، قلت: فإن لم يكن له مال؟ قال: «يسأل المسلمين حتّى يؤدّي ديته إلى أهله». [3]

أقول: لم يذكر في الرواية إطعام ستّين مسكيناً، و لابدّ منه كما في صحيح عبدالله بن سنان الآتي و خلاصة البحث أمور:

أوّلاً: أنّ الظالم لابدّ له من استرضاء المظلوم مع التمكّن تخلّصاً من العقاب؛ فإنّ الظالم حسب دلالة الآيات و الروايات مسؤول معاقب، و القدر المتيقّن من تأثير التوبة إنّما هو في رفع توعّده تعالى، و عقابه من جهة معصية أمر الله تعالى، و لم يثبت تأثيرها في رفع حقّ العبد و مظلمته، فالعقل يحكم بوجوب براءة الذمّة من عذاب يوم القيامة و غيره، و هذه البراءة لا يحصل إلّا بإبراء المظلوم له.

---

١. المصدر، ص٣٤٣.

٢. في رواية الثمالي المرويّة في ثواب الأعمال ص٤٤ عن السجاد عليه السلام حاكياً عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «...إنّ ربّكم تطوّل عليكم في هذا اليوم، فغفر لمحسنكم و شفّع محسنكم في مسيئكم، فأفيضوا مغفوراً لكم، و ضمن لأهل التبعات من عنده الرضا». ولكن ينافيها صحيح الكافي و يظهر منه أنّ الجملة الأخيرة من غير الثمالي، و هذا الغير مجهول، فلم يثبت ما هو المقصود في المقام بسند معتبر، فلاحظ: جامع أحاديث الشيعة، ج١٢، ص٢٥١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٦٥، ٦٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٣.

هذا إذا كان المظلوم ملتفتاً إلى الظلم أو كان غافلاً، ولكن أمكن استرضاه من دون أن يستلزم تألّمه جديداً، و أمّا إذا استلزمه، فحيث إنّ إيلامه و إضراره محرّم، يشكل جواز الاسترضاء حينئذ، فإن أمكن رفع ظلمه وجب، كما إذا أمكن له تكذيب نفسه عند من اغتابه أو سبّه أو عابه أو قذفه،[١] بل التكذيب المذكور يغني عن الاسترضاء في صورة غفلة المظلوم، و إن أمكن استرضاؤه بلا تألّم جديد؛ فتأمّل.

و ثانياً: يجب على الظالم الاستغفار للمظلوم إذا لم يمكن الاسترضاء منه لموت أو بعد أو مانع آخر، و هذا الاستغفار يكفّر ظلمه إن شاء الله. و اعتمادنا في ذلك على صحيحة ابن يسار المتقدّمة. و لا بعد في أن يلحق به ما إذا استلزم الاسترضاء غمّاً و ألماً آخر، كما مرّ، أو مفسدة عظيمة، كما إذا أخبر أحد بأنّه زنى بزوجته؛ فإنّه بمنزلة الفوت، بل هو فوت شرعاً بعد عدم جواز إيلامه مطلقاً و لو بداعي الاسترضاء. و أمّا القول في مقدار الاستغفار فلا دليل عليه و إن كان مقتضى الإطلاق اجتزاء مرّة واحدة غير أنّ مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي لزوم الاستغفار حسب كمّيّة الظلم، و ربّما يستفاد هذا من ذيل صحيح ابن سنان الآتي.

ثالثاً: يجب على الظالم تمكين المظلوم من الانتصاف و الانتقام الذي قرّره الشارع الأقدس من جهة أمر الله، و من جهة انتصار المظلوم، و استيفاء حقّه منه، و قد مرّ بعض ما يتعلّق بالمقام في عنواني: «السبّ» و «الظلم» في قسمة المحرّمات، فلاحظ.

نعم، لا دليل على وجوب تمكين الورثة من ذلك في غير ما دلّ الدليل عليه، بل يكفي الاستغفار.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «كفّارة الدم إذا قتل الرجل المؤمن متعمّداً، فعليه أن يمكّن نفسه من أوليائه، فإن قتلوه فقد أدّى ما عليه إذا كان نادماً على ما كان منه، عازماً على ترك العود، و إن عفا عنه، فعليه أن يعتق رقبة، و يصوم شهرين

---

١. راجع: المصدر، ج١٨ ص٢٨٣: في صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام في حقّ المحدود: «إذا تاب و توبته أن يرجع ممّا قال، و يكذّب نفسه عند الإمام و عند المسلمين، فإذا فعل فإنّ على الإمام أن يقبل شهادته بعد ذلك».

متتابعين، و يطعم ستّين مسكيناً، و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على ترك العود، و يستغفر الله عزّوجلّ ما بقي».[١]

رابعاً: هل يجب عليه إقامة الحدود الشرعيّة بالذهاب إلى الحاكم الشرعي و الإقرار بما فعل، كالقتل و القذف و نحوهما؟ سيأتي بحثه في حرف «ق» إن شاء الله، و على كلّ هو لا يرتبط بمسألة إبراء الذمة عن حقوق الناس.

خامساً: يجب هداية من أضلّه؛ للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من جهة التسبيب، هذا في صورة الإمكان، و أمّا إذا لم يمكن إرشاده لموت أو مانع آخر، فهل يكفي الاستغفار للضالّ أم لا؟ فيه تردّد، خصوصاً إذا لم ينفعه الاستغفار، كما إذا وجبت الضلالة الكفر (نعوذ بالله منه)؛ لقوّة انصراف صحيح ابن يسار عن هذه الصورة، بل في صحيح هشام بن الحكم، و أبي بصير عن الصادق عليه السلام، الوارد في حقّ المبتدع المضلّ، و قد تاب: «فأوحى الله إلى نبيّ من الأنبياء قل لفلان: و عزّتي؛ لو دعوتني حتّى تنقطع أوصالك ما استجبت لك حتى تردّ من مات على ما دعوته إليه، فيرجع عنه».[٢] و الطريق الوحيد لمثل هذا الشخص في صورة عدم إمكان الإهداء و الإرشاد هو التضرّع إلى الله سبحانه و تعالى بأن يعامل معه بفضله و كرمه و جوده و منّه، فإنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، قد أخبر أنّه يغفر الذنوب جميعاً، فلا موجب لليأس و القنوط عن رحمة الله تعالى.

الجهة السابعة: في أنّ التوبة مقبولة في كلّ حال أم لا؟ و المصرّح به في القرآن الكريم هو الثاني. قال الله تعالى: «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولـٰئِكَ يَتُوبُ ٱللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَكانَ ٱللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّئاتِ حَتّىٰ إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْآنَ وَلا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفّارٌ أُولـٰئِكَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً».[٣]

و قال تعالى: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ

---

١. المصدر، ج١٥، ص٥٧٩ و ص٥٨٠.

٢. راجع: المصدر، ج١١، ص٣٤٣، و ج١ من هذا الكتاب عنوان «الإضلال».

٣. النساء (٤): ١٧ و ١٨.

مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١]

و قال تعالى: «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ».[٢]

و اعلم، أنّ ما يتعلّق بالآيات من البحث أمور:

١. تدلّ الآية الأولى على وجوب قبول التوبة على الله تعالى ممّن عصى جهلاً إذا رجع بعد التفاته من قريب، و لم يدم على المعصية، و تفسير الجهالة بالسفاهة خلاف الظهور، و إن دلّ عليه بعض الروايات الضعيفة، الّلهمّ أن يقال بانصراف الجهالة في أمثال المقام إلى السفاهة ولو لغلبة المعصية عن علم، و هذا غير بعيد.

٢. إهمال توبة من يعصي عالماً أو جاهلاً، لكن لا يرجع عن ذنبه بعد الالتفات من قريب، بل تدوم عليه مدّة ما، و أنّه هل يقبل توبته أم لا؟ نعم، المطلقات الدالّة على قبول التوبة في الكتاب و السنّة تشمل الفرض، فعدم بيان حكمه في هذه الآية لا يضرّ بعد شمول غيرها له؛ بل صريح بعض الروايات الآتية قبول مثل هذه التوبة، و لعلّ جهة إهماله في هذه الآية نظارتها إلى التوبة الواجبة على الله، فإنّ الله و ان يقبل توبة من لا يرجع عن السوء من قريب، لكنّه لم يجعل قبوله على نفسه مؤكّداً واجباً، فافهم.

هذا إذا لم نقل بأنّ المراد من القريب هو ما قبل ظهور آية الموت، و إلّا فهو داخل في مفروض الآية.

٣. عدم قبول توبة من يموت كافراً.

٤. عدم قبول توبة من يتوب عند حضور الموت.

قال الشيخ البهائي ﵀ في أربعينه:

أمّا التوبة عند حضور الموت و تيقّن الفوت و هو المعبّر عنه بالمعائنة، فقد انعقد الإجماع على عدم صحّتها، و نطق بذلك القرآن العزيز...

---

١. الأنعام (٦): ٥٤.

٢. النحل (١٦): ١١٩

و قد روى محدّثو الإماميّة عن أئمّة اهل البيت عليهم السلام أحاديث متكثّرة في أنّه لا تقبل التوبة عند ظهور الموت، و علاماته، و مشاهدة أهواله.[1]

أقول: و في صحيح جميل، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «إذا بلغت النفس هاهنا ـ و أشار بيده إلى حلقه ـ لم يكن للعالم توبة» ثمّ قرأ «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّهِ ...»[2]».

أقول: لا يبعد انصراف الآية «وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ...» في نفسها إلى العالم، فلا تنفي قبول توبة الجاهل عند الموت، و هذه الرواية نعمت المؤيّده عليه، و على هذا، فمن التفت حين حضور الموت إلى أنّ أعماله كانت سيّئة و هو كان جاهلاً بحرمتها صحّت توبته، و إنّما المردود حين حضور الموت توبة العاصي العالم بمعصيته.

لا يقال: إنّ الجاهل لا يستحقّ العقاب حتّى يحتاج إلى التّوبة؛ فإنّه يقال:

أوّلاً: أنّ أثر التوبة لا ينحصر في إسقاط العقاب؛ أذ لعلّها تؤثّر في تحلية النفس و إشراق الباطن، فهي من التكامل المخلوق له الإنسان.

ثانياً: إنّما لا يستحقّ العقاب الجاهل القاصر، و أمّا المقصّر، فهو كالعامد في استحقاق العقاب و إن كان العالم أسوأ حالاً منه، فلهذا يقبل توبته دون العالم حين المعاينة.

٥. توقّف المغفرة و الرحمة على التوبة و الإصلاح معاً دون مجرّد التّوبة، كما يستفاد من الآيتين الأخيرتين، و مثلهما قوله تعالى: «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ»[3] و غيره و هو كثير في القرآن، و لا يبعد تقييد بعض الآيات المطلقة بهما، كقوله تعالى: «... ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولـٰئِكَ يَتُوبُ ٱللّهُ عَلَيْهِمْ» و قوله تعالى: «وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و بالمقيّدات الكثيرة المذكورة، لكنّ الكلام في معنى الإصلاح المذكور و هو يحتمل وجوهاً:

---

١. الأربعين (للبهائى) ص٣٣٧، ذيل ح ٣٨.

٢. البرهان، ج١، ص٣٥٣؛ بحارالأنوار، ج٦، ص٣٢. و كانت للجاهل توبة، لكن مصدر الرواية لم يصل إلى المجلسى بسند معتبرة مناولة، فتصبح الرواية غير معتبرة، نعم، هي مؤيّدة و إن لم تكن بحجّة.

٣. المائدة (٥): ٣٩.

الوجه الأوّل: العزم على ترك العود إلى المعصية التي رجع عنها إلى الله تعالى بأن لا يكون التوبة مجرّد ندم على ما مضى.

الوجه الثاني: إتيان التابع من قضاء الصلوات و الصيام، و أداء حقوق الناس و استرضاء المظلوم، و نحو ذلك خلافاً لما استظهرناه سابقاً من عدم اعتباره في التوبة.

الوجه الثالث: إصلاح عامّة الأمور و لازمه بطلان التوبة المبعّضة، فمن لا يصلح ما بينه و بين ربّه حسب قانون العبوديّة و الربوبيّة بل يستمرّ على تمرّده و عصيانه، و إنّما يتوب عن بعض معاصيه، فلا يغفره الله، و لا يرحمه، و لا يقبل توبته.

نعم، لابدّ من تخصيصه بغير الكافر التائب عن كفره، المقيم على بعض المعاصي الجوارحيّة عملاً بإطلاق بعض الآيات، و بالسيرة القطعيّة القائمة على قبول إسلام الفاسق.

الوجه الرابع: أن يكون الإصلاح عطف تفسير للتوبة، فليس شيئاً زائداً عليها.

الوجه الخامس: الإصلاح هو العمل الصالح و إن قلّ، كما عن الخلاف و جامع المقاصد و ابن شهرآشوب.

الوجه السادس: الإصلاح هو الاستمرار على التوبة، كما عن الوسيلة و المقنع و النهاية و هو الأقرب عند المحقّق في الشرائع ذكر هذا القول و سابقه في بحث قبول شهادة القاذف حيث علّق في الكتاب الكريم على التوبة و الإصلاح، و فسرّه صاحب الجواهر بإكذاب نفسه جهاراً، كما هو منصوص، و قال: «إنّ الإصلاح ليس شيئاً زائداً على الإكذاب المذكور».

الوجه السابع: أن يكون الإصلاح (بأيّ معنى فسّر) شرطاً للرحمة و المغفرة المطلقة، لا للمغفرة و الرحمة لخصوص المعصية التي تاب عنها، و من الواضح أنّ التوبة عن ذنب لا يسبّب محو آثار الذنوب السابقة اللاحقة بأجمعها، لكن يردّه ما سبق من قوله تعالى: «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ»، إذ الظاهر منه أنّ الإصلاح شرط لقبول التوبة، فتدبّر.

أقول: بعد احتمال الوجه الأوّل و الرابع و السادسّ و ما اشتهر بين العوامّ و الخواصّ

من كفاية التوبة وحدها لإسقاط العقاب، لا يبعد القول بعدم استفادة أمر زائد من كلمة «الإصلاح» و لا أقلّ من الشكّ، فيرجع إلى أصالة البراءة، و الله العالم.[١]

الجهة الثامنة: أمر الله المؤمنين بالتوبة النصوح على ما مرّ، و هي الذنب الذي لا يعود المذنب فيه أبداً، كما في صحيح أبي بصير[٢] عن الصادق عليه السلام، و قال أبوبصير: و أيّنا لم يعد[٣]؟ فقال الصادق عليه السلام: «يا أبامحمّد، إنّ الله يحبّ من عباده المفتن التوّاب».

و في صحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «التوبة النصوح أن يكون باطن الرجل كظاهره و أفضل».[٤]

و في رواية أبي بصير فسّرها الصادق عليه السلام بصوم يوم الأربعاء و الخميس و الجمعة.[٥]

و عن الصدوق رحمه الله: «معناها أن يصوم هذه الأيّام ثمّ يتوب»، لكن يضعف أوّلاً: بوقوع البطائني الضعيف في السند. و ثانياً: بأنّ وجوب التوبة فوريّ لا يجوز تأخيرها إلى ما بعد الجمعة، فالتوجيه كأصل الحديث ضعيف، فالأظهر حمله على استحباب الصوم بعد التوبة لو صحّ سنده.

ثمّ المستفاد من مجموع الصحيحتين أنّ التوبة النصوح ما كان النادم عازماً عزماً قويّاً على ترك المعصية في المستقبل أبداً ـ فلاحظ و تأمّل ـ و عليه، فتوصيف التوبة بالنصوح توضيحيّ و توكيديّ على ما اخترناه سابقاً من اعتبار العزم المذكور في التوبة.[٦]

الجهة التاسعة: إنّما يتوب العبد بتوفيق من الله تعالى و فضله و رحمته، فدائماً توبة العبد محفوفة بالتوبتين من الله تعالى و رجوعين منه عليه بالرحمة:

أولاهما: قبل توبة العبد؛ فإنّ الله يرجع عليه بالرحمة و التوفيق للتوبة.

---

١. راجع: جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٣٩ ـ ٤٢.

٢. البرهان، ج ٤، ص ٣٥٥؛ بحارالأنوار، ج ٦، ص ٣٩.

٣. في المصدرين «و إنّا لم نعد» و لكنّ الصحيح ظاهراً ما ذكرناه و لا أقلّ من إجمال في الحديث، أو تهافت بين الصدر والذيل.

٤. البرهان، ج ٤، ص ٣٥٦؛ بحارالأنوار، ج ٦، ص ٢٢.

٥. بحارالأنوار، ج ٦، ص ٢٢.

٦. و يمكن أن تكون مخالفة التوبة فيما بعد كاشفةً عن عدم كونها نصوحاً.

و ثانيتهما: بعد توبته بالرجوع عليه بقبول التوبة، و يشير إلى الأولى قوله تعالى: «ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا».[١]

ثمّ التوبة على العبد واجبة إمّا عقلاً و شرعاً، أو عقلاً فقط. و أمّا على الله تعالى، فالتوبة الثانية واجبة من جهتين: من جهة إخباره بأنّه يقبل التوبة حتى أطلق على نفسه «قابِلِ ٱلتَّوْبِ» والله تعالى لا يخلف وعده، و من جهة تصريحه بوجوبها على نفسه في الجملة في قوله: «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ ...»؛ إذ كلمة «على» تفيد الوجوب كما في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ»، و أمّا التوبة الأولى، فبناء على وجوب اللطف عليه تعال فهي أيضاً واجبة عليه تعالى، لكن ذكرنا في علم الكلام ما يضعف دليل قاعدة اللطف الواجب.

الجهة العاشرة: قال الله تعالى: «إِلّا مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ ٱللّٰهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[٢]

أقول: المستفاد من الآية تبديل سيّئات الذين رجعوا عن كفرهم و آمنوا و عملوا صالحاً حسنات، فلا دلالة على أنّ توبة المؤمنين توجب تبديل سيّئاتهم حسنات، كما توهّم بعض الأفاضل، لكنّ الظاهر من الروايات الواردة حول الآية[٣] شمولها للمؤمنين أيضاً، و أنّ الله يبدّل سيّئاتهم حسنات يوم القيامة برحمته و فضله، إلّا أنّه ليس فيها بسند معتبر ما يدلّ على ذلك في حقّهم، بل مع فرض توبة المؤمنين لا يبقى سيّئة لهم في القيامة حتّى تتبدّل بالحسنة، فشمول الآية لهم من التأويل. و لعلّ مراد الآية قلب السيّئات حسنات في الحياة الدنيا.

و في كيفيّة التبديل المذكور في الآية أقوال: فقيل: «إنّ الله يمحو سوابق معاصيهم بالتوبة، و يثبت مكانها لواحق طاعاتهم، فيبدّل الكفر إيماناً، و القتل بغير حقّ جهاداً و قتلاً بالحقّ؛ و الزنا عفّة و إحصاناً».

---

١. التوبة (٩): ١١٨.

٢. الفرقان (٢٥): ٧٠.

٣. البرهان، ج٣، ص١٧٤.

و قيل: «المراد بالسيّئات و الحسنات ملكاتهما لا نفسهما، فيبدّل ملكة السيّئة ملكة الحسنة».

و قيل: «المراد بها العقاب و الثواب عليهما لا نفسهما، فيبدّل عقاب القتل و الزنا مثلاً ثواب القتل بالحقّ و الإحصان».

و قيل: «المراد ظاهر الآية بلا تأويل، فتتبدّل السيّئة نفسها حسنة».

أقول: الأوّل و الرابع ينطبقان على الذين رجعوا عن كفرهم إلى الإيمان، كما هو ظاهر من الآية، و على المؤمنين في الآخرة، كما هو مدلول الروايات. و الثاني و الثالث مخصوصان بالأوّلين و لا يشملان حال المؤمنين في الآخرة، كما لا يخفى.

ثمّ القول الأوّل و الثالث أسهل تصديقاً من غيرهما، و الأخير هو مدلول الروايات إن تمّت من ناحية إسنادها، لكنّه يصعب فهمه بالنسبة إلى القواعد، فلاحظ و تأمّل.

الجهة الحادية عشرة: في نقل بعض الروايات المعتبرة الواردة في التوبة كما تأتي:

١. صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام: «إذا تاب العبد توبة نصوحاً أحبّه الله، فستر عليه في الدنيا و الآخرة»، فقلت: و كيف يستر عليه؟ قال: «ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب، و يوحي إلى جوارحه: اكتمي عليه ذنوبه، و يوحي إلى بقاع الأرض: اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب، فيلقى الله حين يلقاه، و ليس شيء يشهد بشيء من الذنوب».[1]

٢. صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: «يا محمّد بن مسلم! ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفورة له، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة و المغفرة، أما و الله! إنّها ليست إلّا لأهل الإيمان»، قلت: فإن عاد بعد التوبة و الاستغفار من الذنوب و عاد في التوبة؟ فقال: «يا محمد بن مسلم! أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه و يستغفر منه و يتوب ثمّ لا يقبل الله توبته»؟ قلت: فإنّه فعل ذلك مراراً يذنب ثمّ يتوب و يستغفر، فقال: «كلّما عاد المؤمن بالاستغفار و التوبة عاد الله عليه بالمغفرة، و إنّ الله غفور رحيم،

---

١. الكافي، ج٢، ص٤٣٠. و الظاهر أنّ الرواية ناظرة إلى صورة التوبة الشاملة دون المبعضة.

يقبل التوبة، و يعفو عن السيّئات، فإيّاك أن تقنط المؤمنين من رحمة الله».[١]

٣. صحيحة الحذاء عنه عليه السلام: «إنّ الله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته و زاده (مراده) في ليلة ظلماء فوجدها، فالله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من ذلك الرجل براحلته حين وجدها».[٢]

أقول: الفرح و السرور و الرضاء في حقّه تعالى إمّا بمعنى ثوابه أو بمعنى المصلحة الكائنة في الفعل؛ لاستحالة تلك الصفات النفسيّة على الواجب المجرّد كما لا يخفى، إلّا أن يراد بها معان مناسبة للذات الواجبة و إن لم يفهمها المتكلّمون.

٤. صحيحة ابن سنان عن حفص، عن الصادق عليه السلام: «ما من مؤمن يذنب ذنباً إلّا أجلّه الله عزّوجلّ سبع ساعات من النهار، فإن هو تاب لم يكتب عليه شيء، و ان لم يفعل كتب عليه سيّئة» فأتاه عبّاد البصري، فقال له: بلغنا إنّك قلت: «ما من عبد يذنب إلّا أجلّ الله ...»، فقال: «ليس هكذا قلت ولكنيّ قلت: و ما من مؤمن و كذلك كان قولي».[٣]

أقول: سيأتي مزيد بحث في عنوان «الاستغفار» في حرف «غ».

٥. صحيحة جميل عن ابن بكير، عن أحدهما عليهما السلام: «إنّ آدم عليه السلام قال: يا ربّ! ... قال: جعلت لهم التوبة، أو قال: بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه قال: يا ربّ حسبي».[٤]

أقول: هذا مخصوص بالجاهل دون العالم، كما مرّ سابقاً.

و في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام: «إذا بلغت النفس هذه (و أهوى بيده إلى حنجرته) لم يكن للعالم توبة و كانت للجاهل توبة».[٥]

يقول العلّامة المجلسي رحمه الله بعد نقل الخبر:

ظاهره الفرق بين العالم و الجاهل في قبول التوبة عند مشاهدة أحوال الآخرة، و هو

---

١. المصدر، ص٤٣٤.

٢. المصدر، ص٤٣٥.

٣. المصدر، ص٤٣٩.

٤. المصدر، ص٤٤٠.

٥. بحارالأنوار، ج٦، ص٣٢. نقلاً عن كتابي: الحسين بن سعيد، و رواه العياشي في تفسيره، والسند غير معتبر.

مخالف لما ذهب إليه المتكلّمون من عدم قبول التوبة في ذلك الوقت مطلقاً، و عدم الفرق في التوبة مطلقاً بين العالم و الجاهل، و يمكن توجيهه بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد بالعالم من شاهد أهوال الآخرة، و بالجاهل من لم يشاهدها؛ لأنّ بلوغ النفس إلى الحنجرة قد ينفكّ عن المشاهدة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد نفي التوبة الكاملة عن العالم في هذا الوقت دون الجاهل، مع حمل تلك الحالة على عدم المشاهدة؛ إذ العالم غير معذور في تأخيرها إلى هذا الوقت.[1]

أقول: ما نقله عن المتكلّمين لا دليل عليه من العقل و النقل، فالمتعيّن البناء على الظواهر النقليّة.

٦. في صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام: «لمّا أعطى الله إبليس ما أعطاه من القوّة، قال آدم: يا ربّ! سلّطت أبليس على ولدي، و أجريته منهم مجرى الدم في العروق، و أعطيته ما أعطيته، فمالي و لولدى؟ قال: لك و لولدك السيّئة بواحدة و الحسنة بعشر أمثالها، قال: يا ربّ! زدني، قال: التوبة مبسوطة إلى أن تبلغ النفس الحلقوم، قال: يا رب! زدني، قال: أغفر و لا أبالي قال: حسبي».[2]

أقول: يحمل على الجاهل جمعاً بينه و بين الآية المباركة المتقدّمة.

و نختم البحث بذكر خبر حسن سنداً عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: مثل المؤمن عند الله عزّوجلّ كمثل ملك مقرّب، و إنّ المؤمن عند الله عزّوجلّ أعظم من ذلك، و ليس شيء أحبّ إلى الله من مؤمن تائب أو مؤمنة تائبة».[3]

هذا ما تيسّر لي ذكره هنا من أحكام التّوبة، و لاحظ عنوان «الاستغفار» في حرف «غ»، ففيها نذكر ـ إن شاء الله ـ أموراً نافعة متعلّقة بالمقام، اللّهمّ إنّا نرجع إليك من كلّ ما لم يكن فيه رضاك، و أبرأ إليك ممّا سواك، و أتوب إليك من كلّ ما لم تأمر به توبة عبد ذليل، خائف، مسكين، مستكين، لا يستطيع لنفسه نفعاً و لا ضرّاً، و لا حياتاً و لا موتاً، و لا نشوراً، فتب علينا إنّك أنت التّواب الرّحيم.

---

١. المصدر، ص٣٣.

٢. وسائل الشيعة، ١١، ص٣٧١.

٣. عيون أخبار الرضا، ج١، ص١٠٥؛ بحار الأنوار، ج٦، ص٢١.

▫ **استتابة المرتدّ المليّ**

لا إشكال و لا خلاف في أنّ استتابة من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ واجب، كما في الجواهر[1] و قد مرّ تفصيل ذلك في عنوان «القتل» عند البحث عن المرتدّ، و ذكرنا أنّ استتابة المرتدّة أيضاً ثابتة، و المكلّف بوجوبها هو الإمام ثمّ الحاكم الشرعي ظاهراً، و الدليل على وجوبها هو ما دلّ على وجوب إقامة الأحكام و الحدود، و إن فرض قصور الدليل اللفظيّ على وجوب الاستتابة المذكورة، فهو مفهوم من الخارج.

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦١٣.

«ث»

٣٨. الثبات في الجهاد

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِـيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا».[١] الظاهر أنّ وجوب الثبات غير وجوب نفس الجهاد، فإنّ الثاني كفائيّ، و الأوّل عينيّ؛ إذ مقتضى الإطلاق حرمة تولّي الإدبار و وجوب الثبات و لو كان بقيّة المسلمين المحاربين كافية لدفع العدوّ.[٢]

و لا فرق في الحكم بين أقسام المقاتلة من الجهاد الابتدائيّ و الدفاع؛ خلافاً لبعضهم على الأقوى لعدم مقيّد للإطلاق.

و في الجواهر و متنها:

(و لا يجوز الفرار إذا كان العدوّ على الضعف أو أقلّ)، كما صرّح به الشيخ و الفاضلان و الشهيدان و غيرهم، بل لا أجد فيه خلافاً... .[٣]

على كلّ حال، (فلو غلب عنده الهلاك لم يجز له الفرار) ... بل في الرياض نسبته إلى الأكثر، (و قيل: يجوز؛ لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و للحرج (و) لكنّ (الأوّل أظهر؛ لقوله تعالى: «إِذا لَقِـيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا».

---

١. الأنفال (٨): ٤٥.

٢. و يمكن أن يكون وجوب الثبات لأجل وجوب الجهاد؛ فإنّه واجب ابتداءً و استدامةً، فيجوز الرجوع و ترك الثبات إذا كان بقيّة المسلمين كافية لدفع العدوّ و حصول الغرض. نعم، إذا كان الرجوع و ترك الثبات بعنوان الفرار من العدوّ حرم؛ لقوله تعالى: «إِذا لَقِـيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ ٱلأَدْبارَ»، و للروايات الدالّة على كون الفرار من الكبائر. و هذه الحرمة ذاتيّة، لا عرضيّة لثبوتها حتّى مع الكفاية في البقيّة.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١. و أمّا الروايات فلم أجد فيها ما اعتبر سنده.

(و إن كان المسلمون أقلّ من ذلك لم يجب الثبات)، كما صرّح به غير واحد؛ للأصل بعد انتفاء شرط الوجوب المستفاد من الكتاب و السنّة و الفتاوي المقتضي لانتفاء المشروط. نعم، قد يشكل ذلك في نحو زيادة الواحد و الإثنين مع الضعف و الجبن في الكفّار، و الشجاعة و القوّة في المسلمين بإطلاق أدّلة الثبات بعد انسياق اعتبار كون العدوّ على الضعف، فأقلّ إلى ما هو الغالب من غير الفرض، و كذا الكلام في صورة العكس... (و لو غلب على الظن السلامة استحبّ) الثبات، (و إذا غلب العطب يجب الانصراف) مع السلامة به؛ لوجوب حفظ النفس و حرمة التغرير بها. (و قيل: يستحبّ و هو الأشبه، و لو انفرد إثنان بواحد من المسلمين لم يجب الثبات).

أقول: و الأصل في التفصيل المذكور قوله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ* الآنَ خَفَّفَ ٱللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصّابِرِينَ».[١]

فإن قلت: مدلول الآية هو الإخبار دون بيان الحكم الإلزاميّ المذكور في كلام الفقهاء، قلت: يستفاد الحكم المذكور من قوله تعالى: «الآنَ خَفَّفَ ٱللّٰهُ». كما لا يخفى.

ثمّ الظاهر اختصاص الحكم بما إذا لم يتفاوت الحال بين الفريقين المحاربين من غير جهة الكمّيّة كثيراً و إلّا لم يجر الحكم المذكور، كما إذا كان لأحد الطرفين أسلحة أقوى من أسلحة الطرف الآخر، كما في أعصارنا هذه.

ثمّ المراد من عدم تفقّه الكافرين ـ إن كان عدم فهمهم بأمور الآخرة ـ تختصّ الآية بغير أهل الكتاب القائلين بالثواب و العقاب، و إن كان عدم فهمهم بالأمور الحربيّة تصبح الآية على نحو القضيّة الخارجيّة دون الحقيقة، فلا تشمل كفّار أعصارنا المحيطين برموز الحرب و استعمال الأسلحة، و يؤيّد خارجيّة القضيّة اختلاف الحكم في زمن الرسول ﷺ في مدّة قليلة، فكان الواجب على العشرين من المسلمين المقاومة

---

١. الأنفال (٨): ٦٥ ـ ٦٦.

و الثبات في مقابل المائتين من الكفّار، و لمّا ضعفت همم المسلمين تغيّر الحكم، فوجب ثبات المائة من المسلمين في مقابلة المائتين فخفّف الله بمقدار أربعة أخماس، و من ذلك كلّه يظهر وجه التوقّف في الحكم الفقهيّ المذكور ـ و الله العالم ـ. و قد ذكرنا بعض ما يتعلّق بالمقام من الفروع في رسالتنا المسماة بـ: توضيح مسايل جنگى، التي ألّفناه لبيان أحكام الجهاد القائم في وطننا الإسلامي (أفغانستان)، في قبال الماركسيّين الملحدين السوفياتيّين و الأفغانيّين طيلة السنوات التسعة الماضية، و قد طبعت مرّات لحدّ الآن. و على كلّ، وجوب الثبات عرضّي و الأصل هو حرمة تولّي الإدبار والفرار.

«ج»

٣٩. جبر الكافر على بيع عبده المسلم

لاحظ بحثه في هذا الكتاب في عنوان «البيع».

٤٠ ـ ٥٤. جبر الناس على الحجّ و الزيارة و الإقامة

قال الصادقعليه‌السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «لو عطّل الناس الحجّ لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحجّ إن شاؤوا و إن أبوا؛ فإنّ هذا البيت إنّما وضع للحجّ».[١]

و قالعليه‌السلام في صحيح هشام و معاوية و غيرهما: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، و على المقام عنده، و لو تركوا زيارة النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين».[٢]

المستفاد من الروايتين أحكام خمسة عشر مع إلحاق منّا كما تأتي:

١. وجوب الحجّ على الناس كفائيّاً، حتّى لا يخلو البيت من الحاجّ، فإنّ غير الواجب لا يجبر عليه؛[٣] و هذا ممّا يمكن استفادته من روايات أخر أيضاً،[٤] و الظاهر عدم كفاية أحد و إثنين، بل اللازم حجّ جماعة بحيث لا يصدق خلوّ البيت عرفاً، و هذا

---

١ و ٢. الكافي، ج ٤، ص٢٧٢.

٣. بناء على عدم انصراف الحجّ في الحديثين إلى الواجب منه.

٤. الكافي، ج ٤، ص٢٧١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص١٣.

الوجوب الكفائيّ غير وجوبه العينيّ على المستطيع، كما هو أظهر من أن يخفى.

نعم، الظاهر كفاية حجّ من يحكم ببطلان حجّه، أو بعدم قبوله عندنا، فمع وجود الحجّاج المخالفين لا يجب، بل لا يجوز للوالي إجبار المؤمنين إلّا أن يطرأ عنوان آخر ملزم.

٢ و ٣. وجوب زيارة النبيّ ﷺ كفائيّاً بحيث لا يصير مزاره ﷺ متروكاً، و لا بعد في إلحاق مزارات الأئمّة المعصومين عليهم السلام بمزاره ﷺ، بحيث لا تكون متروكة في مجموع السنة، فتدبّر.

٤ ـ ٦. وجوب إجبار الوالي الناس على الحجّ، و زيارة قبر النبيّ الأعظم ﷺ، بل و خلفائه الراشدين؛ بناء على الإلحاق السابق.

٧ ـ ٩. وجوب إنفاق الوالي من بيت المال مأونة الحجّ و الزيارة إذا لم يكن للناس مال. نعم إذا كان بعضهم غنيّاً و أمكن بماله بعثه خصّ الإجبار به و إن حجّ و أتى بواجبه العينيّ؛ و ذلك لما يظهر من الرواية من اشتراط صرف المال من بيت مال المسلمين بفقد الأموال للناس.

١٠ ـ ١٢. وجوب المقام في مكّة و المدينة كفائيّاً إذا لم يكن فيهما أهل و لا ساكن، و لا بعد في التعدّي عنهما إلى مشاهد الأئمّة عليهم السلام و لا يكفي في رفع وجوبه مجيء الناس في الموسم فقط.

١٣ ـ ١٥. وجوب إجبار الناس للإقامة في مكّة و المدينة و مشاهد الأئمّة عليهم السلام على الإمام، و لا بعد في إلحاق كلّ حاكم شرعيّ بالإمام، بل هو الأقرب، كما يظهر من الرواية الثانية.[1]

٥٥. جبر المؤلي

من آلى امرأته يتربّص به أربعة أشهر، فإن فاء فهو و إلّا فيجبر من قبل الإمام

---

١. لاحظ أوائل حجّ الجواهر، تجد فيها لمؤلّفها العلّامة و لابن إدريس و للشيخ الطوسي و غيرهم من الأعلام آراء غير قويّة و لا ملزم لنقلها و نقدها، و الله الهادي.

فلاحظ الروايات في الوسائل؛[١] فإن استفيد وجوب الجبر منها أو ممّا ورد في المظاهر فهو، و إلّا فهو يستفاد من وجوب إقامه الدين على الإمام و من يقوم مقامه فيها.

٥٦. جبر المظاهر

في صحيح بريد بن معاوية عن الصادقعليه السلام في حقّ المظاهر: «فإن كان يقدر على أن يعتق؛ فإنّ على الإمام أن يجبره على العتق أو الصدقة من قبل أن يمسّها و من بعد ما يمسّها[٢]»، و ربّما يأتي تفصيل البحث في باب الكفّارات في حرف «ك».

٥٧. جبران الخسارة

يجب جبران ضعف الرعايا على الإمام في الجملة؛ لقول الصادق في الصحيحة: «لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة»، و قد تقدّمت الصحيحة في عنوان «الإيتاء» في حرف «أ».

أقول: تحديد المقام ربّما لا يخلو عن صعوبة، لكنّ التفصيل ـ لخروج المسألة عن مورد الابتلاء في هذه الأعصار المظلمة ـ غير لازم.

▫ الجبر على القسمة

لاحظ عنوان «أجابة الشريك للقسمة» الآتية عن قريب.

٥٨. الجدال

قال الله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ»[٣] قيل: أي ناظرهم بالقرآن[٤] و المعنى: اصرف المشركين عمّا هم عليه من الشرك

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٤٢ و من بعدها.
٢. المصدر، ص٥٣٢.
٣. النحل (١٦): ١٢٥.
٤. و بمضمونه رواية ضعيفة منقولة في تفسير البرهان و هي أيضاً ضعيفة بعثمان بن عيسى.

بالرفق و السكينة و لين الجانب في النصيحة؛ ليكونوا أقرب إلى الإجابة، فإنّ الجدل هو فتل الخصم و صرفه من مذهبه بطريق الحِجاج، و قيل: إنّه المفاوضة على سبيل المنازعة و المغالبة.

و قيل: «إنّ الجدل هو الحجّة المستعملة لفتل الخصم عمّا يصرّ عليه، و ينازع فيه من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذة عليه من طريق ما يتسلّمه هو و الناس، أو يتسلّمه هو وحده في قوله أو حجّته، فينطبق على الجدل المصطلح في علم المنطق»، و قيل: «هو مقابلة الحجّة بالحجّة».

و لا بعد في تعدّي الحكم عن المخاطب ـ و هو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ـ إلى كلّ عالم قادر على الجدال، و هل الحكم عامّ؛ إتماماً للحجّة أو خاصّ بصورة احتمال التأثير؟ فيه وجهان؛ أوجههما الثاني بقرينة قوله «أَحْسَنُ».

و الأقرب أنّ المجادلة المذكورة فرداً و مرتبةً من الدعوة إلى سبيل الربّ و هي الواجبة.

▫ جزّ شعر الزاني

لاحظ بحثه و حكمه في عنوان «الحلق» في حرف «ح».

▫ جلد من خلّى بالمرأة ليلاً

قال الصادق عليه السلام في رواية أبي بصير: «إذا وجد الرجل مع امرأة في بيت ليلاً و ليس بينهما رحم جلدا».[1]

يظهر منها حرمة الخلوة بالأجنبيّ و الأجنبيّة ليلاً، و يؤيّدها وجوب الجلد تعزيراً، لكنّ في السند عثمان بن عيسى، و فيه إشكال قويّ. ثمّ ظاهر الرواية ـ إطلاقاً ـ عدم كفاية ثالث غير مميّزة و انصرافها عن فرض وجود بالغ أو بالغة معهما جزماً، و في كفاية المميّز غير البالغ، تأمّل.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤١٠.

٥٩. جلد رامي المحصنات

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْفَاسِقُونَ».[١]

أقول: يشترط في ثبوت ضرب القاذفين أمور:

١. أن يكون الرمي بما مرّ في الجزء الاوّل في عنوان «القذف».

٢. أن يكون المقذوف محصناً، و قد مرّ بيانه أيضاً.

٣. أن لا يكون المقذوف ابن القاذف؛ لصحيح محمّد بن مسلم، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا؟ قال: «لو قَتَلَه ما قُتِلَ به، و إن قَذَفه لم يُجلد له... و إن كان قال لابنه: يابن الزانية ـ و أمّه ميّتة ـ و لم يكن لها من يأخذ بحقّها منه إلّا ولدها منه؛ فإنّه لا يقام عليه الحدّ؛ لأنّ حقّ الحدّ قد صار لولده منها، فإن كان لها ولد من غيره، فهو وليّها يجلد له و إن لم يكن لها ولد من غيره و كان لها قرابة يقومون بأخذ الحدّ جلد لهم».[٢]

و الأقوى أنّ أب الأب كالأمّ في دخولهما في العموم، بل الظاهر شمول الحرمة للأب أيضاً و الاستثناء إنّما هو في الجلد لا في الحكم.

٤. أن لا تكون له بيّنة تصدّقه، كما في الآية.

٥. أن لا يقرّ المقذوف. و قيل: «لا خلاف فيه» نعم، إن أقّر مرّة واحدة لم يثبت بها الزنا و تسقط بها الحدّ.

٦. أن لا تكون المقذوفة زوجة و لم يلاعن معها و إلّا لا حدّ عليه على الوجه الذي فصلّ في الكتاب العزيز.

٧. أن لا يعفو المقذوف عنه و إلّا فلا يحدّ بلا خلاف كما ادّعي.

أقول: هذا إذا كان قبل المرافعة و حكم الحاكم، فيدلّ عليه موثّقة سماعة و غيرها، و

---

١. النور (٢٤): ٤.

٢. وسائل الشيعة، ص٤٤٨.

فيها «أنّه ليس له حدّ بعد العفو».[١] و أمّا إذا كان بعد حكم الإمام فيمكن أن نقيّد إطلاق الآية المباركة بصحيحة ضريس،[٢] بل الظاهر من الجواهر أنّه لا خلاف فيه، فلاحظ.[٣]

٨. أن لا يقذفه المقذوف، ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في رجلين افترى كلّ منهما على صاحبه. فقال: «يدر عنهما الحدّ و يعزران[٤]» و مثله غيره.

ثمّ إنّه يضرب ضرباً متوسّطاً، يضرب جسده كلّه فوق ثيابه، و لا يسقط بإنكاره بعد الإقرار.[٥]

و حيث إنّ وجوب الجلد المذكور ليس من الأحكام، بل من الحقوق لم تفصّل بحثه.

٦٠. جلد الزاني

قال الله تعالى: «ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ».[٦]

فسّر بعض اللغويين الزنا بالفجور، و الزنا بهذا المعنى اللغوي لا يكون موضوعاً لتعلّق الحدّ من الجلد و الرجم، بل لا يكون موضوعاً للحرمة التكليفيّة البحتة، فالزنا بمرتبة منه غير محرّم، و بمرتبة منه محرّم، ولكن ليس موضوعاً لتعلّق الحدّ، و بمرتبة منه متعلّق للحدّ دون الرجم، و بمرتبة منه موضوع للرجم أيضاً.

أمّا المرتبة الأولى، فهو ما إذا أطلقناه على مجرّد الدخول، مع فقد بعض الشرائط العامّة، كالبلوغ، أو العقل، أو الإكراه مثلاً.

و أمّا المرتبة الثانية، ففي فرض اجتماع الشرائط العامّة المذكورة في أوّل هذا الجزء في الفاعلة و الفاعل من العقل و البلوغ و الاختيار و نحو ذلك،[٧] و إذا اجتمع هذه الشروط في أحد الطرفين دون الآخر، فالحرمة خاصّة بالواجد لها دون الفاقد و إن

---

١. المصدر، ص٤٥٥.
٢. المصدر، ص٤٥٤.
٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٢٨.
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٥١.
٥. المصدر، ص٤٤٩.
٦. النور (٢٤): ٢.
٧. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨٢؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٣٠٤.

فرض صدق الزنا في حقّه، كمن يقرب من البلوغ الشرعي و لم يبلغ بعد.

و لا يرتفع الحرمة المذكورة بالضرر و العسر و الحرج إلّا ببعض مراتبها الشديدة، و هذا ممّا يفهم من مذاق الشرع. و مثله كلّ معصية يعلم أهمّيّتها، و عظم قبحها شرعاً، كاللواط، و السحق، و ترك الصلاة، و نحوها.

و عرّفه في الشرايع و الجواهر «بإيلاج الإنسان ذكره في فرج امرأة محرّمة[١] أصالة لالحيض و نحوه[٢] من غير عقد، و لا شبهة عقد و لا ملك للعين، أو المنفعة، و لا شبهة ملك لهما...».[٣]

أقول: النسبة في مقام الصدق بين الزنا و الحرمة عموم من وجه؛ لصدق الأوّل في غير البالغ، و صدق الثاني في الوطء بالشبهة، أعني بها الاطمئنان الوجداني، أو الحجّة الشرعيّة الظاهريّة على حلّيّة الوطء؛ فإنّ الوطء محرّم قطعاً و أن كان المشتبه غير معاقب.

و أمّا المرتبة الثالثة: فمع اعتبار ما سبق يعتبر العلم بالحرمة، فمن جهل الحكم و لو تقصيراً، أو لقرب عهده بالإسلام أو بعده عن أهل الديانة فلا حدّ عليه. و في الجواهر: فلا خلاف في أنّه (يشترط في تعلّق الحدّ) على الزاني و الزانية (العلم بالتحريم) حين الفعل أو ما يقوم مقامه من الاجتهاد و التقليد، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلاً عن محكيّه مضافاً إلى الأصل، و خبر درء الحدّ بالشبهة و غير ذلك.[٤]

و أمّا المرتبة الرابعة: فيعتبر فيها ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ الإحصان، و سيأتي بيانه في عنوان «الرجم» بقى في المقام مباحث:

المبحث الأوّل: ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم توقّف وجوب الغسل و المهر و الرجم بدخول تمام الذكر. فقد سأل أحدهما عليهما السلام: متى يجب الغسل على الرجل و

---

١. و الصحيح تبديل المرأة بالأنثى، و تعميم الفرج للقبل و الدبر تصريحاً، و التصريح بصدق الزنا في الصورة إيلاج الأنثى ذكر الرجل أو الغلام في فرجها.

٢. كالنفاس، و الإحرام و النذر، و الصوم الواجب، و الاعتكاف، و المسجد، و غير ذلك.

٣. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٥٨.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٣ و ٣٢٤.

المرأة؟ فقال: «إذا أدخله، فقد وجب الغسل و المهر و الرجم»[١] فيلحق بها الجلد أيضاً على الأقوى.

لكن لابدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق المشعر بعدم كفاية إدخال بعضه بالروايات المعتبرة الدالّة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين المفسّر بغيبوبة الحشفة في صحيح ابن بزيع.[٢]

و في صحيح الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل، أعليه غسل؟ قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل ـ قال: ـ و كان عليّ عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل و الحدّ يجب فيه؟ قال: يجب عليه المهر و الغسل».[٣]

و في حدود الجواهر: «و قد صرّح غير واحد باعتبار غيبوبة قدر الحشفة من مقطوعها». و هو غير بعيد.

المبحث الثاني: قال الطريحي رحمه الله في مجمع البحرين: «تجالد القوم و اجتلدوا، أي ضرب بعضهم بعضاً، و جلدتُ الجاني جلداً... من باب «ضَرَبَ يَضرِبُ ـ بالمِجلَد ـ

---

١. المصدر، ج ١، ص ٤٦٩.

٢. مفهوم هذا الشرط المكرّر المشهور عدم وجوب الغسل بالوطء بدبر الأنثى أو بمطلق الدبر، و لم أفز بكتاب بحث عنه سوى كتاب مشارق الشموس للخوانساري رحمه الله في شرح الدروس، ص ١٦١، قال: أمّا دبر المرأة، فقد اختلف فيه الأصحاب فالأكثرون... على وجوب الغسل بالوطء. فيه. و الشيخ في الاستبصار و ظاهر النهاية و كذا ظاهر الصدوق و سلّار عدم الوجوب و يظهر من المبسوط التردّد فيه...

و احتجّ أيضاً بمفهوم: «إذا التقى الختانان...» و ردّ بضعف حجّيّة المفهوم، مع أنّه منفيّ ههنا بالاجماع، فإنّ الإنزال إذا تحقّق من غير التقاء وجب الغسل، فلو دلّ على نفي الحكم عمّا عداه لزم خرق الإجماع، و فيه أنّ خروج بعض ما عداه عن حكم المفهوم بالإجماع لا يستلزم خروج الباقي أيضاً ممّا لا دليل على خروجه. نعم، يمكن أن يقال: عموم المفهوم ممنوع ... إلى أن قال: «و ظهر مما ذكرنا أنّ الظاهر بالنظر إلى الأدلّة المذكورة عدم وجوب الغسل؛ لأنّ أصل البراءة ليس ما يعارضه كما عرفت. لكن قال السيد المرتضى: «لا أعلم خلافاً بين المسلمين أنّ الوطء في الموضع المكروه من ذكر أو أنثى يجري مجرى الوطء في القبل مع الإيقاب و غيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل و ا لمفعول به و إن لم يكن إنزال... فهذه مسألة إجماع من الكلّ و إن شئت فقل: إنّه معلوم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله أنّه لا خلاف بين الفريقين في هذا الحكم».

أقول: لكنّ الصحيحة المذكورة في المتن تدلّ بذيلها على وجوب الغسل، إذ لا شكّ في وجوب الحدّ على الوطء بالدبر، و الذيل قرينة على عدم المفهوم أو على عدم شموله للمقام. و ما أورده عليه المحقّق الخوانساري في موضع آخر من شرحه على الدروس، ص ٣١ ضعيف لا يعتمد عليه.

٣. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٩.

بكسر الميم ـ و هو السوط... جلدته بالسيف و السوط و نحوه إذا ضربتَه».

أقول: المستفاد من القرآن كون آلة الضرب من الجلود؛ فإنّ الجلدة القطعة أو النوع من الجلد. نعم، في موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّه أتي برجل كبير البطن قد أصاب محرّماً فدعا رسول‌الله صلى الله عليه وآله بعرجون فيه مائة شمراخ فضربه مرّة واحدة فكان الحدّ»[١] لكن هذا مخصوص بالمريض و نحوه، و نلتزم به في مورده.

نعم، لا يعتبر كون الآلة سوطاً (تازيانه)، ففي صحيح أبي بصير سئل الصادق عليه السلام: كيف يجلد رسول‌الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: «كان يضرب بالنعال و يزيد كلّما أتى بالشارب ثمّ لم يزل يزيدون حتّى وقف على ثمانين، أشار بذلك عليّ عليه السلام على عمر فرضي بها»،[٢] و مثله صحيح الحلبي.[٣] و في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام...: «حتى قام عليّ بِنسعة مثنية لها طرفان فضربه بها أربعين.»[٤]

و في مجمع البحرين: «النِسع ـ بالكسر ـ سير ينسج عريضاً يشدّ به الرحال، القطعة منه نِسعة و يسمّى نسعاً لطوله». و فيه أيضاً: السير: الذي يقدّ من الجلد و الجمع سيور». أقول: القدّ: القطع. و لا فرق في ذلك بين شرب الخمر و الزنا و إن كانت الروايات وردت في الأوّل و لاسيّما بملاحظة صدر صحيح أبي‌بصير المذكور.

في معتبرة إسحاق سأل الكاظم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد»، قلت: فمن فوق ثيابه؟ قال: «بل تخلع ثيابه»، قلت: فالمفتري؟ قال: «يضرب بين الضربين جسده كلّه فوق ثيابه»، و قريب منها معتبرة أخرى له.

و في موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام: «يضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة، و يضرب على كلّ عضو، و يترك الرأس و المذاكير».[٥]

---

١. المصدر، ج١٨، ص٣٢٢.
٢. المصدر، ص٤٦٦.
٣. راجع: المصدر، ص٤٦٦ و ٤٦٧ لكن صحيح الحلبي صريح باختصاصه بالضرب في الخمر لا مطلقاً، و الظاهر وحدة الروايتين: رواية أبي‌بصير، و رواية الحلبي. فلاحظ.
٤. المصدر، ص٤٦٦.
٥. المصدر، ص٣٦٩.

قيل: المذاكير ـ جمع الذكر ـ على خلاف القياس، و لعلّه إنّما جمع؛ لشموله للخصيتين أو لما حوله، كقولهم: «شابّت مفارق رأسه» و سيأتي في حدّ المسكر أنّه يضرب بين الكتفين، و لا بعد في إرجاع اختيار ذلك إلى الحاكم الشرعيّ و أنّه مخيّر في الضرب بين الكتفين و الضرب على كلّ عضو.

في موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّ الزاني كأشدّ ما يكون من الحدود».[١]

ثمّ إنّه لا يقام الحدّ على من التجأ إلى الحرم؛ فإنّه من الآمنين. نعم، من زنى في الحرم قام عليه الحدّ؛ و قد مرّ دليله في الجزء السابق مكرّراً.

و كذا لا يقام الحدّ على الرجل بأرض العدوّ (أي الكفّار) مخافة أن يلحق بالعدوّ، كما في صحيح غياث[٢] عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليه السلام، و تلحق به المرأة أيضاً، نعم، إن لم يخف اللحوق يقام عليهما الحدّ؛ للمطلقات.

و هنا مباحث أخر لكنّنا لم نتعرّض لها لجهات.

المبحث الثالث: الضرب بمائة جلدة مخصوص بغير من زنى و جلد ثلاثاً، فإنّه يقتل في الرابعة إذا كان حرّاً و لا يجلد، كما يستفاد من معتبرة أبي بصير عن الصادق عليه السلام، و أمّا في غير الزنا، ففي صحيح يونس عن الكاظم عليه السلام: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة».[٣]

و مخصوص بغير المحصن و المحصنة؛ لصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «... فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد»[٤] و هو ظاهر موثّقة سماعة عنه.[٥]

لكن في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة، ثمّ الرجم»[٦] و مثله صحيح زرارة،[٧] و مع التعارض يرجع إلى إطلاق القرآن الدالّ على عموم الجلد.

---

١. المصدر، ص ٣٧٠.

٢. المصدر، ص٣١٨.

٣. المصدر، ص ٣١٤.

٤. المصدر، ص٣٤٦.

٥. المصدر، ص٣٤٧.

٦. المصدر، ص ٣٤٨.

٧. المصدر، ص٣٤٩.

و هذا هو المنقول عن المشهور و عامّة المتأخّرين، بل عن السيّد أنّه من منفردات الإماميّة و هناك روايات معتبرة دلّت أيضاً على عدم السقوط بوجه عامّ بحيث يحصل الاطمئنان بالصدور،[١].[٢]

و مخصوص بغير الشيخ و الشيخة؛ لصحيح عبدالله بن سنان، و صحيح سليمان بن خالد، لكن قيل: إنّه لا قائل بهما منّا، و لا شكّ في حملهما على التقية، فإنّما يرجمان إذا كانا محصنين بعد جلدهما، بل يمكن اختصاص الجلد السابق على الرجم بهذا الفرد من المحصن، أي الشيخ و الشيخة دون الشابّ و الشابّة منه؛ فإنّه مقتضى الجمع بين الروايات على ما ذكره بعضهم، فلاحظ و تأمّل، و سنرجع إليه في بحث الرجم.

و مخصوص بغير من تاب قبل قيام البيّنة؛ لرواية جميل عن رجل، عن أحدهما عليهما السلام.[٣] و قيل: إنّه المشهور بين الفقهاء لكن الرواية ضعيفة سنداً، فلا يسقط الجلد بالتوبة إلّا أن يستفاد سقوطه من قوله تعالى: «فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما ...»[٤] لكنّه ورد في اللواط إلّا ان يلحق الزنا به بطريق أولى، فتأمّل.

نعم، إطلاق الآية مخصوص بغير الزاني المكره، و أمّا هو، فيقتل محصناً كان أو غير محصن، كما دلّت عليه روايات يظهر منها عدم ثبوت الجلد عليه،[٥] و بغير من يزني بمحارمه ـ سواء في الرجل و المرأة ـ فإنّه يضرب ضربة بالسيف، كما تدلّ عليه روايات معتبرة ظاهرة في نفي الجلد عنه،[٦] و بغير كافر يزني بمسلمة؛ فإنّ الظاهر عدم الجلد عليه بل يقتل،[٧] و بغير العبد؛ فإنّه يضرب خمسين جلدة.[٨]

المبحث الرابع: لو زنى مكرّراً في يوم أو أيّام واحدة أو نساء متعدّدة، مقتضى القاعدة

---

١. المصدر، ص٣٢٥ و ما بعدها.
٢. جواهرالكلام، ج٤١.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٧
٤. النساء (٤): ١٦.
٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨١ و ٣٨٢.
٦. راجع: المصدر، ص٣٨٥ و ٣٨٦.
٧. المصدر، ص٤٠٧.
٨. المصدر، ص٤٠١.

تكرار الحدّ به، لكنّ المشهور لم يلتزموا به و أوجبوا حدّاً و احداً، نعم، لو زنى ثانياً بعد إقامة الحدّ عليه حدّ ثانياً والرواية الدالّة على تعدّد الحدّ في الثاني، و على وحدته في الأوّل ضعيفة بالبطائني.[١]

المبحث الخامس: إنّما يجب الجلد إذا ثبت الزنا و هو لا يثبت إلّا بـأربعة شـهود، كما هو ظاهر الكتاب العزيز و يشهدون على الإيلاج و الإخراج، كـما فـي صـحيح محمّد بن قيس و غيره،[٢] و بتكرار الإقرار أربعاً بلا خلاف يجده صاحب الجواهر، و هو مـدلول بـعض الروايـات المـعتبرة فـي الزنـا المـوجب للـرجـم، و أمّـا الزنـا الموجب للجلد، فيمكن أن يستدلّ له بإطلاق صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل قال لامرأته: يا زانية أنا زينت بكِ، قال: «عليه حدّ واحد؛ لقذفه إيّـاها»، و أمّـا قوله: «أنا زينت بك» فلا حدّ فيه إلّا أن يشهد على نفسه أربع شـهادات بـالزنا عـند الإمام[٣] و قضيّة إطلاقه عدم الفرق بين كون الأقارير الأربعة فـي مـجلس واحـد أو مجالس متعدّدة.

هذا، ولكن في صحيح الفضيل الطويل عن الصادق عليه السلام: «من أقرّ على نـفسه عـند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة حرّاً كان أو عبداً أو حرّة كانت أو أمة، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ على الّذي أقرّ به على نفسه كائناً من كـان إلّا الزانـي المـحصن؛ فـإنّه لايرجمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء...» إلخ،[٤] و حمل على التقية لمكان المملوك، و الأمة و لظهوره في عدم الرجم حتّى بالإقرار أربع مرّات مع أنّ الصحيح المذكور عامّ قابل للتخصيص بغير الزنا، فلاحظ.

المبحث السادس: أنّ المخاطب بوجوب الجلدهم المسلمون، و المتيقّن منه الحاكم الشرعي و إن كان نائباً عامّاً عن الإمام، و مع فقده يتولّاه عدول المسلمون أنـفسهم كفائيّاً مع مراعاة حدوده و أحكامه.

---

١. المصدر، ص٣٩٣.
٢. المصدر، ص٣٧٢ و ٣٧٣.
٣. المصدر، ص٤٤٧.
٤. المصدر، ص٣٤٣.

٦١. جلد الزاني الصغير

في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام في غلام صغير لم يدرك، ابن عشر سنين زنى بامرأة؟ قال: «يجلد الغلام دون الحدّ» إلخ.[۱]

أقول: قوله عليه السلام: «يجلد» إن كان إنشاءاً، فالوجوب قد ثبت للعنوان، و إن كان إخباراً، فالوجوب يثبت من باب إقامة الحدود.

٦٢. جلد من لم يسمّ حدّه

في الصحيح عن الباقر، عن أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ و لم يسمّ، أيّ حدّ هو؟ قال: «أمر أن يجلد حتّى يكون هو الذي ينهى عن نفسه في الحدّ».[۲]

و أورد عليه الشهيد الثاني قدس سره في شرح اللمعة و محكيّ مسالكه باشتراك محمّد بن قيس الواقع في سنده بين الثقة و غيره، و عن صاحب البرهان تضعيفه؛ لوقوع سهل في السند، وردّه صاحب الجواهر بأنّ الأمر في سهل سهل.

أقول: هذه الكلمات بأسرها غير سديدة، فإنّ الظاهر أنّ محمّد بن قيس هو الثقة، كما لايخفى على من دقّق نظره في علم الرجال، والأمر في سهل ليس بسهل، بل صعب، و ليس عندنا ما يسوّغ الاعتماد على رواياته، لكنّ العجب من صاحب مجمع البرهان رحمه الله حيث استشكل في السند لأجل سهل؛ إذ في عرضه إبراهيم بن هاشم، و إليك نصّ السند حتّى تتعجّب من تسليم صاحب الجواهر رحمه الله، أيضاً: محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد و، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس.

و في الجواهر: «لصحّة الخبر المزبور، و عمل المشهور به في الجملة».

أقول: يشكل الأمر في الأقلّ و الأكثر؛ فإنّ أقلّ الحدود على ما أتذكّر الآن هو حدّ

---

۱. المصدر، ص۳٦۲.
۲. المصدر، ص۳۱۸.

من تزوّج ذمّيّة على مسلمة و هو إثنا عشر سوطاً و نصفاً، كما مرّ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، لا حدّ القيادة و هو خمسة و سبعون، كما ربّما يظهر من صاحب الجواهر، بل و مع قطع النظر عن حدّ المتزوّج المذكور يكون الأقلّ هو خمسة و عشرين سوطاً و هو حدّ من أتى بهيمة. فتأمّل

و أكثر الحدود هو المائة إلّا نادراً، فيشكل تجاوز الضرب عن المائة و إن لم ينه هو عن نفسه، كما أنّه يشكل الاكتفاء بضرب خمسة أسواط إذا نهى عن نفسه إلّا أن يقال بإرادة التعزير من الحدّ، فيؤخذ بإطلاق الرواية في جانب الأقلّ، لكنّ فيه أنّ التّعزير بنظر الحاكم دون الفاعل، فتأمّل،[1] و أمّا في جانب الأكثر، فقيل بعدم التجاوز عن المائة، و قيل بأكثر منها؛ لاحتمال احتفاف موجب الحدّ بزمان أو مكان شريف يوجب التعزير زائداً على الحدّ، و قيل: إنّ بعض الحدود لا يثبت بالإقرار مرّة واحدة. على أنّ قبول نهيه عند عدد لا ينطبق على أحد من الحدود غير صحيح، و لذا قيل بوجوب الأخذ بمضمون الرواية تعبّداً، فلاحظ الجواهر[2] و الله العالم.

٦٣ و ٦٤. جلد شارب الخمر و المسكر

في الصحاح عن رسول الله ﷺ، كما عن الباقر و الصادق عليهما السلام: «من شرب الخمر فاجلدوه؛ فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه».[3]

و في صحيح آخر عن الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن الفقاع؟ فقال: «(هو) خمر، و فيه حدّ شارب الخمر». و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قلت له: أرأيت النبيّ ﷺ كيف يضرب في الخمر؟ قال: «كان يضرب بالنعال و يزداده إذا أتي بالشارب ثمّ لم يزل الناس يزدادون حتّى وقف ذلك على ثمانين، أشار بذلك عليّ عليه السلام على عمر فرضي بها».[4]

---

١. راجع: الروضة البهية، ج٩، ص١٢٦ ـ ١٣٤. وجه التأمّل إمكان إرجاع التعزير في مقداره إلى المقرّ إكراماً له، حيث أقرّ من عند نفسه بموجب الحدّ.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٨٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٧٦ و بعدها.

٤. المصدر، ص٤٦٧.

و في صحيح زرارة عن الباقر: «إنّ عليّاًعليه السلام كان يقول: إنّ الرجل إذا شرب الخمر سكر، و إذا سكر هذي، و إذا هذي افترى، فاجلدوه حدّ المفترى». و الروايات الدالّة على تحديد الجلد بالثمانين كثيرة:

منها: موثّقة أبي بصير عن أحدهماعليهما السلام: «كان عليّعليه السلام يضرب في الخمر و النبيذ ثمانين، و الحرّ و العبد و اليهوديّ و النصرانيّ»، قلت: و ما شأن اليهوديّ و النصرانيّ؟ قال: «ليس لهم أن يظهروا شربه يكون ذلك في بيوتهم».[١] و قريب منه موثّق أبي بصير و سماعة.

و في صحيح محمّد بن قيس زيادة «المجوسي»[٢] أيضاً.

و في صحيح الكناني عن الصادقعليه السلام: «كلّ مسكر من الأشربة يجب فيه كما يجب في الخمر من الحدّ. فالجلد بثمانين جلدة ليس حدّ الخمر و حده، بل حدّ عامّة المسكرات».

و في صحيح أبي بصير في حديث، قال: سألته عن السكران و الزاني؛ قال: «يجلدان بالسياط مجرّدين بين الكتفين،[٣] فأمّا الحدّ في القذف، فيجلد على ما به ضرباً بين الضربين»،[٤] و لا حدّ على الجاهل بالحكم، كما مرّ في الزنا؛ و لموثّقة ابن بكير[٥] عن الصادقعليه السلام، إذا عرفت هذا، فهنا مباحث:

١. المراد بالمسكر ما من شأنه أن يسكر، فإنّ الحرمة منوطة بتناول القطرة منه و إن لم تكن مسكرة. و في حدود الجواهر: «بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص المستفيضة أو المتواترة...» و بالجملة، فالمسألة خالية عن الإشكال، و من هنا يثبت الحدّ على من تناول شيئاً من الترياق الذي فيه جزء من الخمر و لو يسيراً، و كذا غيره من الأدوية.

---

١. المصدر، ص٤٧١.

٢. المصدر، ص٤٧٢. يظهر من هذه الرواية ظهوراً ما أنّ المجوس من أهل الذمّة.

٣. في جواهر الكلام، ج٤١: (و) لا خلاف معتدّ به في أنّه (يضرب الشارب) غير المرأة (عرياناً) مستور العورة عن الناظر المحترم، أو مع الغضّ عنها (على ظهره و كتفيه و يتّقي وجهه و فرجه).

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٧٤.

٥. المصدر، ص ٤٧٥.

أقول: و لا بأس به بل في الشرايع: «ثبوت الحدّ بشرب العصير العنبي المحرّم»، و عن المسالك: «مذهب الأصحاب أنّ العصير العنبي... بمنزلة الخمر في الأحكام...». و عن الرياض: «و كأنّه إجماع بينهم، كما صرّح به في التنقيح، لكن عن كشف اللثام؛ لم أظفر بدليل على حدّ شاربه ثمانين، و لا بقائل قبل الفاضل سوى المحقّق».[١]

أقول: العمدة في إثباته ما ذكره صاحب الجواهر بقوله: لعلّ دليله ظهور النصوص أو صريحها المتقدّمة في محلّها أنّه بحكم الخمر في الحرمة و غيرها ـ فلاحظ و تأمّل ـ لكن الظهور المذكور ممنوع جدّاً. نعم، لا بأس بالتعزير.

٢. قال المحقّق: «يثبت بشهادة عدلين مسلمين... و بالإقرار دفعتين، و لا تكفي فيه المرّة».

أقول: أمّا الأوّل، فلا خلاف و لا إشكال فيه كما قيل. و أمّا الثاني، فهو ممنوع، بل الظاهر كفاية المرّة، لعدم المقيّد، للإطلاقات الدالّة على كفاية الإقرار مرّة واحدة.

٣. لو شرب المسكر مراراً لم يتخلّل حدّ بينها كفى حدّ واحد بلا خلاف؛ للأصل، و العمومات. و انتفاء الحرج، و صدق الشرب و إن تعدّد، كما سمعته في نظائره، و لا فرق بين اختلاف جنس المشروب و اتّحاده، كما في الجواهر.

أقول: لا بأس بأصل الحكم في الجملة و إن كان بعض ما ذكر ضعيفاً.

٤. المخاطب بهذا الحكم كالمخاطب بحدّ الزنا، كما مرّ.

ثمّ إنّه يجب على الحاكم الشرعي و المؤمنين ـ كفاية ـ جلد أشخاص آخرين حدّاً و تعزيراً لكن بعنوان إقامة الحدود لا من جهة تعلّق الأمر بعنوان الجلد و إيجابه، كما في الزنا، و شرب المسكر، و لذا لم نذكره هنا. فافهم.

٦٥. الاجتناب عن عمل الشيطان

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ

---

١. و هذا التناقض و نظائره الكثيرة هي التي أرشدتنا إلى عدم الاعتماد و عدم حصول الاطمئنان في معظم الإجماعات المتداولة بين العلماء.

عَمَلِ ٱلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[١]

يحتمل أنّ الأمر بوجوب الاجتناب ليس بذاتي، بل عرضي من جهة حرمة الخمر، و القمار، و غيرهما.

و يمكن أن يقال: إنّ الوجوب ذاتي، و قد تعلّق بالاجتناب عن عمل الشيطان دون الخمر و غيره، بل الأمور الأربعة لبيان مصاديق عمل الشيطان، و ليس عمله منحصراً في هذه الأربعة، فكلّ ما ثبت في الشرع أنّه عمل الشيطان يجب الاجتناب عنه بهذه الآية. و هذا لا يخلو عن شيء، فتدبّر.

❑ الاجتناب عن أمور

قال الله تعالى: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّـةٍ رَسُولاً أَن اعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطّاغُوتَ».[٢]

و قال تعالى: «فَاجْـتَنِـبُوا ٱلرِّجْـسَ مِنَ الأَوْثانِ وَٱجْتَنِـبُوا قَوْلَ الزُّورِ».[٣]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِـبُوا كَثِـيراً مِنَ الظَّـنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّـنِّ إِثْمٌ»[٤] تدلّ الآيات الكريمة على لزوم الاجتناب، و الابتعاد عن الرجس من الأوثان، و الطاغوت، و الظنّ السوء، و قول الزور.

و في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كلّ راية ترفع قبل قيام القـائم فـصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّوجلّ».[٥]

و في صحيح هشام عنه عليه السلام، قال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، و قـول الزور: الغناء».[٦]

أقول: و هذا من باب التطبيق. و كيفما كان يشكل إثبات حكم جـديد مـن هـذه الآيات الشريفة بعد ما مرّ من ذكر المحرّمات في الجزء الأول، فلا بعد في أنّ الأمر بالاجتناب عرضيّ لا ذاتيّ.

---

١. المائدة (٥): ٩٠.
٢. النحل (١٦): ٣٦.
٣. الحج (٢٢): ٣٠.
٤. الحجرات (٤٩): ١٢.
٥. البرهان، ج ١، ص ٢٤٤ على إشكال في بعض رواتها.
٦. المصدر، ص ٩١.

٦٦. الجنوح للسلم

قال الله تعالى «وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما ٱسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ ٱلخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ ٱللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ ... وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَتَوَكَّلْ عَلى ٱللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ».[١]

يظهر من الآية عدم وجوب محاربة الكفّار إذا مالوا إلى السلم و الصلح، بل يجب[٢] علينا الميل إلى السلم حينئذ، و بهذه الآية يقيّد جميع ما دلّ على وجوب الجهاد و المقاتلة، و قتل الكفّار من المطلقات، فيجب الجهاد و المقاتلة إذا لم يمل الكفّار إلى المسالمة و المتاركة، و عدم التعرّض و وقف إطلاق النار، و إلّا فلا يجوز، بل يجب الجنوح إلى السلم، و هذا المعنى ـ و إن لم يكن مشكلاً من جهة الجمع بين المطلق و المقيّد إلّا أنّه من جهة ما هو المعلوم من مذاق الشرع خارجاً في غاية الإشكال.

و أمّا ما في بعض الروايات من تفسير السلم بشيء آخر، فمع فرض صحّة سنده[٣] ناظر إلى بيان بعض المصاديق، و لا ينافي ما نحن بصدده من ظهور الآية في مدلولها.

و نقل عن جمع، كابن عبّاس، و مجاهد، و زيد بن أسلم، و عطاء، و عكرمة، والحسن، و قتادة نسخ هذه الآية بآية السيف.[٤]

و يقول بعض المفسّرين الأعلام من المعاصرينﷺ: «و الآية لا تخلو عن ايماء إلى كون الحكم مؤجّلاً حيث قال: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَتَوَكَّلْ عَلى ٱللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ»[٥]».

و نقل الرازي في تفسيره عن بعضهم: «إنّ الآية تضمّنت الأمر بالصلح إذا كان الصلاح فيه».

أقول: أمّا القول الثاني، ففيه «إنّا لم نفهم الايماء المذكور»، و على تقديره، فالعبرة

---

١. الأنفال (٨): ٦٠ و ٦١.

٢. يمكن أن يحمل الأمر على الاباحة دون الوجوب بدعوى وقوعه عقيب الحظر و لزوم الجهاد، لكنّه مشكل.

٣. البرهان، ج ٢، ص ٩١.

٤. لاحظ: المنار، و التفسير الكبير للفخر الرازي، و تفسير ابن كثير و غيرها.

٥. الميزان، ج ٩، ص ١٣١.

بالظهور دون الإيماء و الإشعار، و لا شكّ في عدم ظهور للآية في كون الحكم المذكور مؤجّلاً.

و أمّا الثالث، فهو خلاف ظاهر الآية الدالّة على وجوب الجنوح للسلم على المسلمين بمجرّد جنوح الكفّار لها.

أمّا الأوّل، فأورد عليه بأنّ آية السيف خاصّة بالمشركين دون غيرهم، و من هنا صالح النبيّ ﷺ نصارى نجران في السنة العاشرة من الهجرة مع أنّ سورة براءة نزلت في السنة و عليه، فتكون آية السيف مخصّصة، لعموم الحكم في الآية الكريمة و ليست ناسخة لها.

و جوابه عدم انحصار الناسخ في آية السيف حتّى يقال باختصاصها بالمشركين فقط، بل قوله تعالى: «قاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ...»[1] و غيره من المطلقات أيضاً يصلح ناسخاً له، لكنّ دعوى النسخ غير واضحة.

و قد يقال في الجواب: إنّ إطلاق الآية الشريفة و إن شمل صورتي: تمكّن المسلمين من الحرب، و عجزهم عنها إلّا أنّه لابدّ من تنزيله على الثانية، و الرجوع في الأولى إلى المطلقات الدالّة على مقاتلة الكفّار و جهادهم و قتلهم، و الوجه في التقييد قوله تعالى: «فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ ٱلأَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ»[2] فإنّ قوله: «»تَدْعُوا» عطف على قوله تعالى: «تَهِنُوا» و حرف «و» في قوله تعالى: «وَأَنْتُمُ ٱلأَعْلَوْنَ» حالية، و المراد بالعلوّ ـ ظاهراً ـ الغلبة، أي فلا تدعوا إلى السّلم في حال قوّتكم و غلبتكم على الكفّار، فافهم.[3]

---

١. استدلال بهذه الآية بلحاظ آخرها مشكل.

٢. محمد (٤٧): ٣٥.

٣. وجهه أنّ كون حرف «و» للحال دون الاستئناف غير ظاهر، بل قوله: «وَاللّٰهُ مَعَكُمْ» يلائم الاستيناف كما لا يخفى على المتدبّر، فالمقام مشكل لابدّ من علاجه بوجه مقنع، و هنا شيء آخر و هو أنّ المنهيّ في الآية هو الدعوة إلى السلم و هذا ظاهر في الدعوة الأبتدائيّة دون إجابة دعوة الكفّار، و هذا ممّا لم يلتفت إليه أحد فيما أعلم و قد ذكرناه في كتابنا: جهاد الإسلامي.

أقول: و هنا جواب آخر يخطر بالبال و هو أنّ هذه الآية يرتبط بما قبلها من الآيات، فتكون هناك شرطيات ثلاث تبيّن حال الكفّار المعاهدين في النقص و الوفاء.

«ٱلَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ ...» (الأنفال (٨): ٥٦، «فَإِمّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلحَرْبِ ←

▢ إجابة الخاطب

قال المحقّق في الشرايع:

لو خطب المؤمن القادر على النفقة وجب إجابته و إن كان أخفض نسباً، ولو امتنع الوليّ كان عاصياً. و عن كشف اللثام: «و لم يعلم فيه شيء من المسلّطات على الفسخ، و لم يأب المولّى عليها». و عن الشهيد الثاني في مسالكه تقييده بعدم قصد العدول إلى الأعلى مع وجوده بالفعل أو القوّة.

ـ ثمّ قال: ـ و إنّما يكون عاصياً مع الامتناع إذا لم يكن هناك طالب آخر مكافئ و إن كان أدون منه، و إلّا جاز العدول إليه.

و في الجواهر تقييده بما إذا لم يكن ممّن يكره مناكحته، كالفاسق و خصوصاً شارب الخمر، و المخالف، و غير ذلك ممّا لا يجتمع مع وجوب الإجابة إلّا بنوع من التأويل.

أقول: يمكن أن يستدلّ على الحكم بقوله تعالى: «وَأَنْكِحُوا ٱلْأَيَامىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَإِمائِكُمْ»[1] و بصحيحة عليّ بن مهزيار قال: كتب عليّ بن

← فَشَرِّدْ بِهِمْ ...» الأنفال (٨): ٥٧ و «وَ إِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً ...» الأنفال (٨): ٥٨.

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها» الأنفال (٨): ٦١.

فإذا أصحّ هذا الارتباط بين الآيات فقد حلّت المعضلة؛ إذ لا إطلاق للآية المباركة حينئذ في وجوب الجنوح عند كلّ جنوح من الكفّار للسلم، كما كان في فرض عدم ارتباطها بما قبلها. و ملخّص المراد ـ على هذا ـ أنّ الكفّار المعاهدين الذين وقعت معهم المعاهدة حسب مصلحة الإسلام و المسلمين إن نقضوا عهدهم فشرّدوا بهم من خلفهم إذا قدرتم عليهم، و إن خفتم من قوم منهم خيانة فانبذ إليهم على سواء و إن جنحو للسلم و الوفاء بالعهد فاجنح لها. و أمّا أنّ هذه المعاهدة و السلم حتى متى تجب؟ و متى تحرم؟ و متى تباح؟ و كيف تقع؟ و ما هي شروطها؟ فالآيات غير ناظرة إليها أصلاً. و في بالي جواب ثان عن العويصة و هو أنّ المراد من السلم ليس مطلق الرغبة في الصلح و عدم المحاربة فقط، بل لابدّ فيها من إعطاء الجزية عن يد إذا كان المايل لها الكافر الكتابي؛ إذ مع عدم إعطائها يصبح غير مسالم يدخل في قوله «قاتِلُوا ٱلَّذِينَ... وَلا يَدِينُونَ دِينَ ٱلحَقِّ... حَتّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ ...»، فإذا صحّ هذا في الكتابيّ لابدّ من اشتراط عدم المنع عن تبليغ الإسلام و عدم تحقق الفتنة في سلم غير الكتابيّ من الكفّار الحربيّين جمعاً بين الآيات.

فمعنى الآية الأمر بقبول المسالمة مع الكفّار الّذين يدّعون السلم، أي لا يريدون الحرب و لا يمنعون المسلمين عن العمل بدينهم، و لا يصدّون عن سبيل الله عن إرشاد الضالّين.

و لا بأس في لزوم قبول المصالحة معهم في هذا الفرض كما لا يخفى على من دقّق نظره في مجموع الآيات الكريمة، فتدبّر.

١. النور (٢٤): ٤٣.

أسباط إلى أبي جعفر عليه السلام في أمر بناته، و أنّه لا يجد أحداً مثله، فكتب إليه أبوجعفر عليه السلام: «فهمت ما ذكرت من أمر بناتك، و إنّك لا تجد أحداً مثلك، فلا تنظر في ذلك ـ رحمك الله ـ فإنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال: إذا جاءكم من ترضون خُلقه و دينه، فزوّجوه، إلّا تفعلوه تكن فتنة و فساد كبير».[1]

لكن يشكل بأنّ مقتضى إطلاق الأوّل وجوب الإنكاح ابتداءً لا بعد خطب خاطب، كما هو محلّ البحث. و المفهوم من الثاني منع البنات من التزويج مطلقاً من جهة بعض الاعتبارات لا وجوب إجابة أيّ خاطب كان، كما قيل.

نعم، إن عضل الولّي مولّى عليها من التزويج مطلقاً سقط ولايته إجماعاً بقسميه، و يأثم لأجل الإضرار المحرّم.

ثمّ إنّ الحكم على تقدير ثبوته مخصوص بالوليّ مع رضاء المولّى عليها، و لا يتعلّق بالمخطوبة؛ إذ لا يجب عليها أصل النكاح فضلاً عن خصوصياته، و دعوى وجوب الإجابة عليها للخاصّ بعد فرض عزمها على أصل النكاح لا دليل عليها، بل السيرة المستمرّة على خلافها، كما ذكره في الجواهر أيضاً.

٦٧. إجابة الشريك للقسمة

إذا طلب أحد الشريكين القسمة، وجب على الآخر إجابته مع عدم الضرر، فإن امتنع عن القسمة أجبر عليها بلا خلاف، كما في الجواهر، بل استظهر الاتّفاق عليه، و القسمة عبارة عن تميّز الحقّ لكلّ شريك من غيره و هي أمر برأسه، و لا يدخل في البيع و الصلح و غيرهما، سواء كان فيها ردّ أولا، فلا يترتّب عليها آثار البيع من الشفعة، و خيار المجلس و اعتبار القبض في النقدين، بل هي ليست بمعاوضة.

و استدلّ على وجوب الإجابة بوجوه:

[الوجه الأوّل]: أنّ للإنسان ولاية الانتفاع بماله، و الانفراد أكمل نفعاً.

[الوجه الثاني]: وجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، و المال إلى مالكه و هو هنا بالقسمة.

---

١. جواهر الكلام (كتاب النكاح)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٥، ص ١٢٧.

[الوجه الثالث]: قاعدة نفي الضرر و الضرار.

و أورد بعض السادة المعاصرين على الأوّل بأنّ ثبوت الولاية على الانتفاع بالمال لا يقتضي الولاية على تبديل ماله و مال شريكه؛ فإنّ الملكيّة المشاعة غير الملكيّة المفروزة، و تبديل الأولى بالثانية الذي يعبّر عنه بالقسمة، و عرفت أنّها معاملة مستقلّة إنّما يكون بتبديل مال نفسه و مال شريكه، و دليل السلطنة لا يثبت الولاية على التّصرّف الموجب للتّصرف في مال الغير أيضاً.[1]

و على الثاني بأنّه إيضاً لا يقتضي وجوب الإجابة؛ لأنّ الإيصال الواجب إنّما هو عدم الممانعة من تصرّف المالك في ماله، و هذا غير وجوب تبديله بمال آخر.

و على الثالث بعدم ترتّب الضرر على عدم القسمة، بل غايته فوت النفع مع أنّ حديث «لا ضرر» لا يصلح لإثبات الوجوب؛ لإنّه ناف للحكم لا مثبت؛ فإذاً لا دليل على وجوب الإجابة سوى الإجماع و هو المستند.[2]

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، فسيأتي بحثه. و أمّا الثاني، فيضعّف بأنّ التبديل المذكور مقدمّة لعدم الممانعة المشروعة لأجل الشركة، فيجب لبناء العقلاء أو لفهمه من مذاق الشرع. و أمّا وجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، فلا مسرح له إذا كان المال المشترك بيدهما معاً، فيجب بوجوبه.

و أمّا الثالث، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ عدم القسمة كثيراً ما يكون ضرريّاً، بل إذا فرضنا عدم كونه ضرريّاً ـ ضرراً ماليّاً ـ نقول بجريان قاعدة نفي الضرر في المقام؛ فإنّ مجرّد تحديد السلطنة على المال لمكان الشركة يوجب تشويش البال وهم المالك، و هذا يكفي في جريان القاعدة، كما يظهر من قصّة الأنصاري، و دخول سمرة عليه بلا استئذان من صاحب المنزل، و هي مورد قاعدة «لا ضرر».

و أمّا الرابع، ففيه أنّ الحديث و إن كان نافياً و غير مثبت إلّا أنّه ينفي جواز إباء القسمة للممتنع؛ لأنّه ضرريّ، فإذا لم يجز الإباء صحّ إجباره، و هذا معنى وجوب

---

١. و ضعفه غير خفيّ فإنّ الاستدلال إنّما سيق لوجوب الإجابة على الشريك، و أنّ الشريكين معاً يقسمان، لا أنّ طالب القسمة يستقلّ بالتقسيم حتى يرد عليه هذا الإيراد.

٢. فقه الصادق، ج١٥، ص١٩٢.

الإجابة. نعم، هو يكون حينئذ عرضيّاً لا ذاتيّاً.

ثمّ إنّ بناء العقلاء على سلطنة الإنسان على بدنه و أفعاله و أمواله، و على عدم جواز مزاحمة الغير له فيها، و هذا البناء إن لم يدعم بالأدلّة اللفظيّة الشرعيّة، لا أقلّ من عدم ردعه شرعاً فهو حجّة، و لا شك أنّ الامتناع عن القسمة مزاحمة للمالك في ماله و هو غير مشروع، و لعلّ هذا هو مرّد الوجه الأوّل، و على هذا، فيضعّف الإيراد المتقدّم عليه، و أمّا الإجماع الذي استند إليه السيد المشار إليه، فلا يحتمل ـ احتمالاً راجحاً ـ كونه تعبّدياً، بل المظنون قويّاً رجوعه إلى بناء العقلاء المذكور.

هذا إذا لم تكن القسمة ضرريّة، و أمّا إذا كانت ضرريّة، فإن اتّفقا عليها، فهي جائزة، و لا ينبغي الإشكال فيها، خلافاً للمحقّق في الشرائع إلّا إذا انطبق عليها عنوان «الإسراف»، أو عنوان محرّم آخر، و إن لم يتّفقا فإن كان الضرر على طالب القسمة دون الشريك، تجب أجابته؛ لما مرّ، و إن كان على الشريك سواء كان على الطالب أيضاً أم لا، لا تجب الإجابة إلّا إذا كان ضرر الطالب أكثر، فلا يبعد وجوبها؛ بناءً على ما مرّ في عنوان «الضرر» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و في صورة عدم وجوب الإجابة و إصرار طالب القسمة لابدّ من مراجعة الحاكم حتّى يحسم هو مادّة النزاع.

ثمّ الأظهر تحقّق القسمة بمجرّد التراضي، و عدم اعتبار القرعة فيها. نعم، هي تكفي لها، بل تتعيّن في صورة عدم التراضي.

تتمّة

قال صاحب الجواهر:

«ثمّ إنّ الظاهر ما صرّح به في الدروس و اللمعة و الروضة و غيرها من عدم وجوب الاجابة إلى المهاباة، إي قسمة المنفعة بالأجزاء أو بالزمان... و أنّه لا يلزم الوفاء بها لو أجاب، فتجوز لكلّ منهما فسخها...».

أقول: الوجوه المتقدّمة جارية فيها أيضاً بعد بنائهما على عدم القسمة عيناً؛ لعدم إمكانها. و لم أجد لعدم الوجوب وجهاً وجيهاً. نعم، يصحّ ما ذكروه في فرض إمكان

القسمة؛ لعدم الدليل على الوجوب.[1] و يمكن أن يقال بصحّة المهاباة، و لزوم الوفاء بها؛ لكونها عقداً يشمله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالعُقُودِ» و إن أمكن تقسيم العين.

٦٨. إجارة الكافر

قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ».[2]

و في الصحيح عن الصادق عليه السلام، عن رسول‌الله صلى الله عليه و آله: «... و أيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، و إن أبى فأبلغوه مأمنه، و استعينوا بالله»[3] يظهر منه و من غيره عدم اختصاص الإجارة بالنبيّ صلى الله عليه و آله، أو بواحد معيّن آخر، بل تجوز لكلّ أحد من المسلمين، و هل وجوبها مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله أو يتعلّق بكلّ من توجّه الاستئجار إليه، لاستماع القرآن؟ فيه وجهان لا يبعد رجحان الثاني، لكنّه فيما إذا أمكن للمستجير سماع كلام الله و دلائل دينه، و لم أجد عاجلاً من تعرّض للموضوع،[4] و على كلٍّ، يلحق بالمشرك مطلق الكافر. و لاحظ عنوان «الإبلاغ» في حرف «ب».

ثمّ المراد بقوله: «نظر إلى أحد...» أمهله، فالنظر بمعنى الإمهال دون التأمّل (نگاه كردن).

٦٩. الاجتهاد

يجب الاجتهاد في أحكام الله تعالى التي لا تكون ضروريّة أو قطعيّة وجوباً تخييراً على كلّ مكلّف؛ فإنّ العمل لا يتمّ بدون العلم بالأحكام إذا ترك الاحتياط، و منشأ العلم المذكور أمران لا ثالث لهما، و هما: الاجتهاد، و التقليد.

فيجب على كلّ مكلّف بالوجوب الطريقيّ العينيّ التخييريّ أن يكون مجتهداً أو

---

١. قد وفّقنا الله تعالى لتأليف كتاب على حده في القضاء و الشهادات، و ذكرنا تفصيل البحث فيه.

٢. التوبة (٩): ٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٣.

٤. و للإجارة مباحث مذكورة في المطوّلات، فراجع إن شئت.

مقلّداً أو محتاطاً. و ما قيل في إبطال الأخير مطلقاً أو في الجملة ضعيف، كما قرّر في محلّه. و هل يجوز للمتمكّن عن الاجتهاد، العمل بالتقليد إذا لم يكن له عذر؟ فيه إشكال أو منع؛ لأنّ مثله عالم عرفاً، و التقليد في مورد مراجعة الجاهل إلى العالم، فلابدّ من الاجتهاد إن لم يعمل بالاحتياط، فتأمّل.

ثمّ إنّ الاجتهاد ـ مع قطع النظر عن الوجوب العينيّ التخييريّ الطريقيّ المذكور ـ يجب على المستعدّين المتمكّنين له بالوجوب الكفائي حتّى إن قلنا بجواز تقليد الميّت ابتداً؛ إذ ليس كلّ حكم يحتاج إليه المكلّفون بمذكور في الكتب الفقهيّة السابقة، كما لا يخفى على أهل الخبرة، ثمّ الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على أحكام الله تعالى على ما فصّل في علم أصول الفقه.

٧٠. الجهاد

أصل وجوب الجهاد كوجوب الصلاة و الزكاة و الصيام و غيرها ضروريّ في دين الإسلام، و لا أقلّ من كونه قطعيّاً لا يستحقّ الاستدلال حتّى بالآيات الكريمة، و تفصيل خصوصياته غير لازم في هذه الأعصار المظلمة التي لا يرفع صوت الدين إلّا في زوايا المساجد، و لا حامي له إلّا حملة العلم الدينيّ الّذين لا يقدرون على شيء، و لا يطاعون في قليل و كثير و لا رأي لمن لا يطاع. و إلى الله تعالى المشتكى من هذه الدول اللئيمة التي يعزّ بها الكفر و أهله، و يذلّ بها الإسلام و أهله.[١]

هذا، و لكن مع ذلك نذكر هنا بعض الموضوعات المهمّة إجمالاً، فنقول:

الموضوع الأوّل: يشترط وجوبه الكفائيّ زائداً على الشروط العامّة المتقدّمة بالذكوريّة، و لعلّ من يدّعي وضوح اشتراطها في الإسلام لم يكن مجازفاً. و بالحريّة المدّعي على اعتبارها الإجماع، و بالسلامة عن المرض و الفقر المانعين عنه، قال الله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَلا عَلَى المَرْضىٰ وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا

١. هكذا كان الأمر حين التأليف ثمّ تغيّر الحال حين طبعه، فقام شعبنا المسلم بالجهاد ضدّ المحتلّين السوفيات الملحدين أربعة عشر سنة، و وقعت أحدث أخرى في بعض بلاد المسلمين و اشتدّ البغضاء بين المسلمين والكفّار حين تصحيح هذا الجزء للطبع الثاني في عام ١٣٨٤ هـ.ش، في كابول. و لله الأمر من قبل و من بعد.

نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ما عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». [١]

و قال تعالى: «لَيْسَ عَلَى ٱلأَعْمىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ [٢] و هل يشترط بوجود الإمام و إذنه حتّى لا يكفي في وجوب الجهاد، بل في مشروعيّته أمر الحاكم الشرعيّ في الغيبة أم لا؟ و قد نفى العلم بالخلاف في اعتباره صاحب الرياض في محكيّ كلامه، و الذي يصلح أن يستدلّ به على اشتراطه وجهان:

الأوّل: الإجماع المنقول الذي استظهر من بعض العبائر.

الثاني: الروايات الدالّة على منع الجهاد بغير إذن الإمام. [٣]

أقول: أمّا الأوّل، فهو واضح الضعف، و لا ينهض حجّة على تقييد الإطلاق الثابت بخبر الواحد، فكيف يقيّد وجوب الجهاد المدلول بالآيات و الروايات الكثيرة و هو من أركان الإسلام؟

و أمّا الثاني، فالصحيح أنّ الروايات المذكورة تدل على حرمة الجهاد بإذن السلاطين الجائرين الظالمين الذين قد يصبح جهادهم أولى من جهاد الكفّار، فالحركة إلى ساحة الحرب و المقاتلة بأمر هولاء الفسقة الفجرة غير واجبة، بل غير مشروعة.

و بالجملة، الجهاد ليس كالصلاة، و الصيام، والحجّ، و الزّكاة أمراً فرديّاً لا يحتاج إلى أمر حاكم، و تحريض آمر، و تدبير مدبّر، و لا يجوز لكلّ أحد يقدر على إقامة الجهاد من جهة نفوذ أمره في جماعة أن يقيم الحرب، بل لابدّ أن يكون ذلك برأى من الرئيس الذي يترأّس المجتمع الإسلامي، و إليه يرجع أمر الحلّ و العقد، فلابدّ من استئذان الحاكم الشرعي في ذلك، و هذا ممّا لا فرق بين الإمام المعصوم و غيره، ففي زمان الغيبة، يجوز بل يجب للمجتهد الجامع للشرائط أن يصدر أمر الجهاد إذا رأى المصلحة في ذلك، واعتبار العصمة في الحاكم تقييد للآيات و الروايات بلا مقيّد، كما لا يخفى. [٤]

الموضوع الثاني، الجهاد الواجب على أقسام.

---

١. التوبة (٩): ٩١.

٢. الفتح (٤٨): ١٧.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٢ ـ ٤١.

٤. و قد فصّلنا هذه المسألة في رسالتنا المسمّاة ب«توضيح مسايل جنگي» التي ألّفناها بعد تأليف هذا الكتاب بسنوات في حال الثورة الإسلاميّة الأفغانيّة و قد طبعت لحدّ الآن أربع مرّات.

١. الجهاد الابتدائي الذي يحارب المسلمون الكفّار لأجل الدعوة إلى الإسـلام. و هذا القسم جوازه ـ فضلاً عن وجوبه ـ مشروط بإيصال الدعوة الدينيّة إلى الكفّار، و عدم قبولهم الإسلام، فلا يجوز للمسلمين أن يبدوا بمحاربة الغافلين عن الإسلام؛ إذ ليست الغاية القتل أو أخذ الأموال، و احتلال الأراضي، أو الحكومة أو السلطنة عـلى الناس، بل الغاية شيوع الدين، و رجوع الناس إلى الحقّ، و إلى دين الله الفطريّ، فإذا احتمل أنّ الكفّار يسلّمون إذا التفتوا لا يبقى مجوّز للقتل و سـفك الدم، و يـمكن أن يستدلّ عليه بقوله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَـهُمْ ما قَدْ سَلَفَ».[١]

نعم، إذا امتنعوا عن الإسلام و قبول الجزية ـ فيما يصحّ أخذ الجزيّة ـ جـاز، بـل وجب محاربتهم، و أمّا قبله، فلا يجوز بلا خلاف و لا إشكال.[٢]

و كذا لا يجوز محاربة الكفّار الذين وصلتهم الدعوة الإسلاميّة، ولكـن اسـتمهلوا حتّى ينظروا في حقيقة الدين، كما يفهم من قوله تـعالى: «وَإِنْ أَحَـدٌ مِـنَ الْمُشْـرِكِـينَ ٱسْتَجارَكَ»، الخ. و في تعيين المدّة يراعي الحاكم الصلاح.

فإن قلت: مقتضى الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة ـ و إن كان وجوب هذا القسم فضلاً عن جوازه إلّا أنّ مقتضى بعض الآيات الأخر، اختصاص الجهاد و المقاتلة بالكفّار الذين يقاتلون المسلمين و أنّه ليس الجهاد الابتدائي واجباً، بل لا يكون جائزاً.

قال الله تعالى: «فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً»،[٣] «وَقاتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلاتَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».[٤]

بناء على تفسير الاعتداد بقتل من لم يقاتلونا و إلّا فالآية توجب الدفاع، و لا نظر لها إلى الجهاد الابتدائي نفياً و إثباتاً. و نحن نوجب الجهاد الابتدائي بالآيات الأخر، فالعمدة هي الآية الأولى.

الجواب: أنّ الضمائر الثلاثة المرفوعة و الضمير المجرور بكلمة «على» فيها غـير

---

١. الأنفال (٨): ٣٨.
٢. اعتمدنا في نفي الخلاف على تتّبع صاحب جواهر الكلامﷺ، كتاب الجهاد، ص٥٥٧.
٣. النساء (٤): ٩٠.
٤. البقرة (٢): ١٩٠.

راجعة إلى مطلق الكفّار، بل إلى من وقع معهم المسالمة و المصالحة، فلاحظ ما قبل الآية[1] و ما ورد حولها، و ما في متن الآية من قوله تعالى: «وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ» تجد صدق ما قلنا.

و بالجملة، وجوب هذا القسم من الجهاد أمر مفروغ عنه بملاحظة آيات القرآن، و سيرة النبيّ ﷺ و المسلمين حتّى تكرّر منه ﷺ، و هو في النزع و خصوصاً في تنفيذ جيش أسامة، و لعن متخلّفيها، كما نقله الشهرستاني في الملل و النحل، و لنِعم ما صنعه بعض الفقهاء العظام حيث جعله كالضروريّ. و لاحظ عنوان «الجنوح».

٢. إذا دهم المسلمين الكفّار و يخشى منهم على البيضة أو يريدون الاستيلاء على بلادهم، و أسرهم، و سبيهم، و أخذ أموالهم، و هذا واجب دفعه على عامّة المكلّفين، ولو كانوا عبيداً، و نساء، و مرضى، و عماة، و زمنى و غيرهم مهما أمكن في أيّ مكان كان، و وجوبه أيضاً كفائي. و يدلّ على وجوبه جملة كثيرة من الآيات، و لاسيّما الدالّة على وجوب الجهاد في سبيل الله.

و في الجواهر:[2]

قد يمنع الوجوب، بل قد يقال بالحرمة[3] لو أراد الكفّار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقائهم للمسلمين على إقامة شعار الإسلام و عدم تعرّضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه ضرورة عدم جواز التعزير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفّار في غير ما استثني؛ إذ هو في الحقيقة إعانة للدولة الباطلة على مثلها، نعم، لو أرد الكفّار محو الإسلام و درس شعائره، و عدم ذكر محمّد ﷺ و شريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذ و لو مع الجائر لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص بالخصوص التي تقدّم بعضها و إلى عموم الأمر بالقتال

---

١. «فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ... فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ ...».

٢. جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٧.

٣. هذا احتمال ذهني خطر ببال قائله الجالس في بيته غافلاً عن أهداف المستعمرين و عن تهاجمهم الثقافي و السياسي و الاقتصادي، و لا يحقّ له إصدار الحكم.

في الآيات المتكثّرة الشاملة للفرض، بل ظاهر الأصحاب أنّه من أقسام الجهاد، فتشمله آياته و رواياته و إن كان لا يشترط فيه الشرائط الخاصّة التي هي للجهاد الابتدائي للدعاء إلى الإسلام.

و قال في محلّ آخر منها:

بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الإسلام مع هجوم العدوّ ـ و لو في زمن الغيبة ـ من الجهاد؛ لإطلاق الأدلّة، و اختصاص النواهي بالجهاد ابتداء للدعاء إلى الإسلام من دون إمام عادل أو منصوبه ... و لا إذنهما في زمان بسط اليد، و الأصل بقاؤه على حاله،[1] إلخ.

أقول: كون الدفاع من الجهاد متين، بل لعلّه من الواضحات حسب دلالة الآيات الكريمة، و قد مرّ أن وجوب الجهاد الابتدائي أيضاً غير موقوف على إذن الإمام أو نائبه الخاصّ ثمّ إنّ الدفاع واجب على الحرّ و العبد، و الذكر و الأنثى، و السليم و المريض، و الأعمى و الأعرج، و غيرهم إن احتيج إليهم، و لا يختصّ بمن قصد من المسلمين، بل يجب على من علم بالحال النهوض إذا لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة، و يتأكّد الوجوب على الأقربين، فالأقربين، كما صرّح به صاحب الجواهرؒ أيضاً، و يدلّ عليه قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الكُفّارِ».[2]

٣. مساعدة المسلمين المستضعفين، قال الله تعالى: «وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ القَرْيَةِ الظالِمِ أَهْلُها».[3]

و قال تعالى: «وَإِنِ ٱسْتَنْصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلّا عَلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».[4]

و هذا القسم في عصرنا الحاضر محلّ ابتلاء المسلمين حيث يقع المسلمون في

---

١. جواهر الكلام، كتاب الجهاد ص٥٥٠.
٢. التوبة (٩): ١٢٣.
٣. النساء (٤): ٧٥.
٤. الأنفال (٨): ٧٢.

بلادهم تحت ضغط الكفّار و هجومهم، فيجب على مسلمي سائر البلاد مساعدتهم، سواء استنصروا أم لا في صورة عجزهم عن المقاومة و دفع هجوم الكفّار، ولكن من المؤسف أنّ المسلمين اليوم لا قدرة لهم على النصر، و من يملك القدرة في البلاد الإسلاميّة و توجد لديه الأسلحة الحديثة ليسوا من المسلمين في الأغلب، بل عملاء الكفّار أو أسوأ منهم. أنقذ الله المسلمين من هذه النكبة و الظلمة و الشقاوة، نعم «إِنَّ اللّٰهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ».

٤. مقاتلة أهل الكتاب[١] إذا لم‌يقبلوا شرائط الذمّة و أخلّوا بها. قال الله تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اَللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ اَلحَقِّ مِن الَّذِينَ أُوتُوا اَلكِتابَ حَتّىٰ يُعْطُوا اَلْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ».[٢]

٥. محاربة البغاة الذين خرجوا من طاعة الإمام العادل المعصوم. و قد اّدعي عليه الإجماع بقسميه، و قيل: إنّ المحكيّ منهما مستفيض، كالنصوص من طرق العامّة و الخاصّة،[٣] و منها: محاربة أصحاب الجمل، و الصفّين، و الخوارج، و محاربة معاوية الطاغية، و فئته الباغية في زمن السبط الأكبر الحسن المجتبى عليه السلام.

٦. مقاتلة الطائفة الباغية من الطائفتين المؤمنين، و سيأتي بحثها في حرف «ق» و هذه الأقسام ربّما تختلف في بعض الأحكام.

٧. مقاتلة الحكومات الجائرة الخائنة الحاكمة بغير ما أنزل الله في كثير من الموارد، المحبّين بل التابعين لأعداء الله و الدين بشروطها المذكورة في كتابنا: جهاد اسلامي، المطبوع في زمان الجهاد.

و أمّا محاربة قطّاع الطريق، و اللصّ، و العدوّ في مقام الدفاع، فليست من محلّ البحث في شيء.

---

١. لا شكّ في كون اليهود و النصارى من أهل الكتاب، و الحقّ أنّ المجوس أيضاً منهم لا أنّهم بحكمهم، و ذلك لصحيحة زرارة المضمرة «هم من أهل الكتاب و مجراهم مجرى اليهود و النصارى في الحدود و الديات» و لموثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «... إنّ ديتهم (أي المجوس) دية اليهود و النصارى»، و قال: «إنّهم أهل الكتاب» راجع: وسائل الشيعة ج١٩، ص١٦١ و ١٦٦.

٢. التوبة (٩): ٢٩.

٣. جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٦١٠.

الموضوع الثالث: الظاهر من الأوامر الواردة في القرآن الكريم لزوم جهاد الكفّار كلّما أمكن، و احتيج إليه بحسب القوّة و الاستعداد فليس لتحديده قلّة و كثرة حدّ معين.

و أمّا ما قيل من أنّ أقلّ ما يفعل الجهاد في السنة مرّة، بل عن بعض المحقّقين دعوى الإجماع عليه. و استدلّ عليه بعضهم بقوله تعالى: «فَإِذا ٱنْسَلَخَ الأَشْهُرُ ٱلحُرُمُ فَاقْتُلُوا ٱلمُشْرِكِينَ» باعتبار تعلّق وجوبه على الانسلاخ، فيجب كلّما وجد الشرط، و لايتكرّر بعد ذلك بقيّة العام؛ لعدم إفادة الأمر المطلق التكرار فضعيف، و الأمر المعلّق بالانسلاخ لرفع الحظر و المنع الثابت بحلول الأشهر الحرم، لا لإفادة الوجوب المشروط بوجود شرطه، و بقاء موضوعه غير دلالة الأمر المطلق على التكرار.[١]

الموضوع الرابع: قال الله تعالى: «يا أَيُّها ٱلنَّبِيُّ جاهِدِ ٱلكُفّارَ وَالمُنافِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ».[٢]

و يتّجه هنا سؤال و هو أنّ النبيّ لم يجاهد المنافقين و لم يقاتلهم. و جوابه أنّ الجهاد هنا ليس بمعنى المقاتلة، كما في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَّ ٱللّٰهَ لَمَعَ المُحْسِنِينَ»[٣] و قوله تعالى: «وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما»[٤] و قوله: «وَجاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهادِهِ»[٥] فتدبّر. و في صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام: «جاهد الكفّار و المنافقين بإلزام الفرائض».[٦]

أقول: الجهاد إنّما شرعت لنشر الإسلام، و رفع ما يمنع عنه، و المنافق حيث يقرّ بلسانه أنّه مسلم و مطيع للإسلام و يتظاهر به، لا يبقى سبيل لقتله و جهاده، و لعلّه لأجله لم يجاهد النبيّ معهم، فكأنّ معنى الآية ما سبق. و أمّا تفسيره. بـ«جاهد الكفّار بالمنافقين» فهو خلاف الظاهر جدّاً ليس عليه دليل.

---

١. جواهر الكلام، كتاب الجهاد.
٢. التوبة (٩): ٧٣؛ التحريم (٦٦): ٩.
٣. العنكبوت (٢٩): ٦٩.
٤. العنكبوت (٢٩): ٨.
٥. الحج (٢٢): ٧٨.
٦. البرهان، ج٢، ص١٤٥.

أقول: بعد سقوط السلطة في بلادنا بيد الشيوعيّين الماركسيّين ـ خذلهم الله ـ و وقوع الدين و الاستقلال و الكرامة في معرض الخطر و قيام مسلمي الوطن الإسلامي (افغانستان) لإزالة الإلحاد و الكفر، إقامة الدولة الإسلاميّة، و تأسيسنا للحركة الإسلاميّة الأفغانيّة و احتياج المجاهدين المؤمنين إلى معرفة أحكام الجهاد و فروعه ألّفنا رسالتنا المسمّاة بـ: توضيح مسايل جنگی.

ثمّ إنّنا بعد ذلك ألّفنا كتابنا المسمّى بـ الجهاد الإسلامي، في الجزءين و ذكرنا فيه أكثر الموضوعات المتعلّقة بالجهاد و عنونّا فيه بعض الأمور المهمّة الّتي لم يعنون لحدّ الآن في الكتب الفقهيّة و هو كتاب لا يستغني عنه المناضلون و أهل الكفاح المسلّح، و الله وليّ التوفيق.

٧١. الجهاد بالمال

قال الله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ».[١]

و قال تعالى: «انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً[٢] وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[٣] المستفاد من الآيتين و غيرهما وجوب بذل المال في الجهاد بجميع أقسامه، سواء وجب المقاتلة على الباذل أم لم يجب؛ لعذر من الأعذار.

و بالجملة، قد يجب الجهاد بالنفس و المال معاً، و قد يجب الجهاد بالنفس فقط، و قد يجب بالمال فقط. و حكم كلّ من الأخيرين مطلق؛ لا أنّ وجوب الثاني معلّق على عدم وجوب الأوّل، و الجهاد في كلّ زمان كان موقوفاً على إعداد الأسلحة الدفاعية و الهجوميّة، و وسائل النقل.

و حيث تطوّرت آلات الحرب في هذه الأعصار لا جرم احتاج الحرب إلى أموال

---

١. الحجرات (٤٩): ١٥.

٢. قيل: إنّ الثقال ـ و هو جمع ثقيل ـ كناية عن وجود الموانع الشاغلة كمشاغل التجارية، و حبّ الأهل و الولد و الأقرباء و نحو ذلك، و الخفة كناية عن خلاف ذلك.

٣. التوبة (٩): ٤١.

طائلة كثيرة جدّاً، فيجب على المستطيعين من المسلمين بذل المال لشرائها أو توليدها إذا قامت الدولة الإسلامية و لم تقدر على تحصيل آلات الحرب و إعداد شروطه بعد إلغاء الجمرك و الضرائب الظالمة المحرمّة في القانون الإسلامي، و هذا البذل غير بذل المال بعنوان الزكاة و الخمس و غيرهما.

۷۲. تجهيز النائب للحجّ

قال الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام أمر شيخاً كبيراً لم يحجّ قطّ و لم يطق الحجّ لكبره أن يجهّز رجلاً يحجّ عنه».[۱]

أقول: لا فرق ـ حسب إطلاق الرواية ـ في كون النائب صرورة و غير صرورة، و سواء حصلت الاستطاعة الماليّة قبل عدم الطاقة أو بعده. إلّا أن يمنع إطلاقها؛ لأنّها نقل قضيّة في واقعة، فلا تشمل صورة حصول الاستطاعة بعد عدم الطاقة، و لذا قيل بعدم وجوب الاستنابة في الفرض الثاني؛ لما يأتي في عنوان «الحجّ» من الروايات الدالّة على اعتبار الصحّة في الاستطاعة الظاهرة في عدم الوجوب رأساً عند المرض المانع عن مباشرة الحجّ، و ليس في روايات الباب ظهور معتدّ به في شمول الفرض المذكور حتّى يقال: إنّ الصحّة شرط في وجوب المباشرة دون مطلق الحجّ و لو بالاستنابة، خلافاً لجمع، فلاحظ.

و بمثله نقول في المصدود؛ فإنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على اعتبار تخلية السرب و صحيح الحلبي الآتي هو ذلك.

نعم، في الرواية قيود أربعة يشكل ثبوت الحكم المذكور عند انتفائها؛ لأنّه على خلاف القاعدة كما تأتي:

القيد الأوّل: أن يكون المكلّف شيخاً كبيراً، فلا يشرع الحكم المذكور للشابّ المأيوس عن إتيان الحجّ، كما إذا عمي أو زمن مثلاً.

القيد الثاني: أن يكون آئسا و لا يرجى زوال عجزه، فلا يشمل الحكم ما إذا احتمل

---

۱. وسائل الشيعة، ج۸، ص۴۵.

البرء، و عن المعتبر الإجماع عليه.

القيد الثالث: أن يكون يأسه و عجزه عن الحجّ لأجل كبر سنّه دون ما إذا استند عدم طاقته إلى مرض آخر، كالعمى، و الشلل، و غيرهما.

لكن قال المجلسي في مرآة العقول: «أجمع الأصحاب على أنّه إذا وجب الحجّ على كلّ مكلّف و لم يحجّ حتى استقرّ في ذمّته، ثمّ عرض له مانع عن الحجّ لا يرجى زواله عادة من مرض أو كبر أو خوف أو نحو ذلك، يجب عليه الاستنابة».[١] و سيأتي المتن.

القيد الرابع: كون النائب رجلاً، فلا تنوب المرأة عن الحيّ و الحيّة إلّا أن يقال: إنّ ذكره لمجرّد الغلبة، فلا بأس بنيابة المرأة الكبير و الكبيرة، كما أنّه لا يقف الحكم في المنوب عنه على الشيخ، بل يلحق به الشيخة الكبيرة؛ لقاعدة الاشتراك.

و مثل هذه الرواية صحيحة معاوية بن عمّار عنه عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام رأى شيخاً لم يحجّ قطّ و لم يطق الحجّ من كبره، فأمره أن يجهّز رجلاً فيحجّ عنه».[٢]

نعم، في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «كان عليّ صلوات الله عليه يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحجّ فعرض له مرض أو خالطه سقم، فلم يستطع الخروج، فليجهّز رجلاً من ماله ثمّ يبعثه مكانه»،[٣] و لاجله يلغى اعتبار القيد الأوّل و الثالث، فيثبت الحكم في حقّ الشابّ و الشيخ اللذين لم يطيقا الحجّ لمطلق مرض، بل لمطلق مانع و إن كان غير مرض؛ لأجل صحيح الحلبي، بل يمكن أن نلغي به القيد الرابع أيضاً[٤] قال الصادق عليه السلام فيه: «إن كان رجل مؤسر حال بينه و بين الحجّ مرض أو أمر يعذره الله عزّوجلّ فيه، فإنّ عليه أن يحجّ عنه صرورة لا مال له».[٥] و في الوسائل: «مرض أو حصر، أو أمر...».

أقول: ظاهر الرواية يختصّ بمن أخّر الحجّ عن عذر شرعي لا عن عصيان. و ليس

---

١. الكافي، ج ٤، ص ٢٧٢ (الهامش).
٢. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٤.
٣. الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣.
٤. راجع: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٠٦. يدلّ عليه أيضاً بعض المطلقات الأخر أيضاً.
٥. فروع الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣.

كالصحيحين السابقين قويّ الظهور في الحجّ الواجب.

و أقول أيضاً: قضيّة الجمود على هذا الصحيح وجوب الإحجاج على الموسر و إن كان حلول المانع مقارناً بحصول يساره، فلا يعتبر في الحكم إلّا اليسار المالي و لو بعد العجز، لكن لا يبعد أن يعتبر فيه استقرار وجوب الحجّ المباشري بتقريب أنّ وجوب الإحجاج ليس حكماً مستقلّاً برأسه أجنبيّاً و غير مربوط بوجوب الحجّ، بل هو قائم مقامه و ينوب، منابه، فينتفي في صورة عدم استقراره، و يدلّ عليه أيضاً الروايات الدالّة على اعتبار الصحّة و غيرها في وجوب الحجّ؛ فإنّها أظهر من هذه الصحيحة في هذه الجهة، كما أنّ المتفاهم عرفاً شمول الصحّة المذكورة للتمكّن المنافي له الشيخوخة و الهرم، فلاحظ و تدبّر. و عليه، فمن نذر قبل اليسار زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة في كلّ سنة ثمّ حصل الاستطاعة و قلنا بصحّة النذر المذكور، لا يجب الإحجاج و تجهيز غيره؛ لأجل هذه الصحيحة.

نعم، هي تقيّد النائب بكونه صرورة،[1] لكنّ الظاهر عدم كونها مقيّداً لسائر المطلقات، فيكفي الذي حجّ سابقاً أيضاً كالذي لا مال له. و في الجواهر: «لمعلوميّة عدم وجوب استنابة الصرورة».

نعم، صحيح محمّد بن مسلم و صحيح الحلبي لا يدلّان على اعتبار اليأس عن إتيان الحجّ ابداً، بل مقتضى إطلاقهما كفاية العجز في السنة التي أراد الخروج فيها، و قد صرّح غير واحد بأنّ الوجوب إنّما هو فيما إذا لم يرج زواله. و أمّا ما يرجى زواله لم تجب الاستنابة فيه، بل عن المنتهى: «الإجماع عليه»، بل عن المدارك: «أنّه لو حصل اليأس بعد الاستنابة وجب عليه الإعادة؛ لأنّ ما فعله أوّلاً لم يكن واجباً فلا يجزي عن الواجب»، لكنّ في الخلاف: «إذا كان به علّة يرجى زوالها، مثل الحمى و غيرها فأحجّ رجلاً عن نفسه ثمّ مات أجزأه عن حجّة الإسلام»،[2] ثمّ ادّعى إجماع الفرقة، و وجود الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام.

---

۱. و للمؤلف قصّة لطيفة حول هذا القيد وقعت له قبل سنوات.

۲. الخلاف، ج ۱، ص ۳۷۳، المسألة ۱۰.

أقول: هذا الكلام غير ظاهر في الإجزاء بعد البرء ـ بل هو صرّح بعد ذلك بأنّ المعضوب (الزمنى، المقعد، الممنوع من الحركة) الذي لا يرجى زواله، يجب عليه أن يحجّ رجلاً عن نفسه، فإذا فعل ثمّ برئ يجب عليه أن يحجّ بنفسه حجّة الإسلام، و به قال الشافعي في الأمّ.. بل و لا في الوجوب؛ إذ المراجع إلى الخلاف يصدّق بأنّ الشيخ قائل بعدم الوجوب. هذا.

و ذهب الشهيد الأوّل في محكيّ دروسه إلى أنّ وجوب الاستنابة فوريّ إن يأس من البرء و إلّا استحبّ الفور، و تبعه صاحب الحدائق تمسّكاً بظاهر الأخبار المتقدّمة، كما قيل.

و صاحب الجواهر حملها على الندب في من لم يستقرّ عليه الحجّ سابقاً، و عدم كفايته عن الحجّ الواجب، و إنّما قال بوجوب الاستنابة على من استقرّ الحجّ في ذمّته سابقاً،[1] و هذا ممّا لا خلاف فيه، بل ادّعي عليه الإجماع.

أقول: الأمر في الصحيحين المذكورين يدور على أمور: الحمل على الندب، الحمل على الوجوب التعبّديّ و هو بعيد جدّاً، تقييد العذر بالدوام إمّا لأجل الروايتين الأوليين و إمّا لأجل ما هو المعلوم خارجاً؛ لما هو المركوز في ذهن أهل المحاورة و المتشرّعة من اعتبار الدوام في العذر. ألاترى أنّه إذا قيل: المعذور يتيمّم أو يصليّ جالساً و إيماء لايراد به مطلق العذر و لو في ساعة من الوقت الموسّع، فمن احتمل زوال العذر لم يجز له الاكتفاء بالتيمّم أو الصلاة عن جلوس مثلاً، بل لو صلّى كذلك باعتقاد دوام العذر ثمّ تبيّن خلافه، وجبت الإعادة، و يؤيّد المقام أنّه لم يحك عن أحد القول بوجوب الاستنابة و الاجتزاء إذا علم المكلّف زوال عذره في السنة الآتية و تمكّنه من إتيان الحجّ مباشرة.

و منه يظهر أنّه لو أحجّ غيره عن نفسه مع رجاء زوال العذر ولكن استمرّ العذر، صحّ الحجّ، و كان مجزيّاً عن حجّة الإسلام؛ لأنّ الموضوع هو العذر المستمرّ، و لا مدخليّة لليأس و الرجاء في الحكم الواقعي، و إنّما اليأس كان طريقاً عقلائياً إلى إحراز

---

١. جواهرالكلام، كتاب الحجّ، ص٤٥٨.

الموضوع، و أمّا لو عكس الأمر فاعتقد دوام العذر فأحجّ غيره ثمّ زال العذر، فهل يجب عليه الحجّ مباشرة أم لا؟ فيه وجهان أوّلهما مشهور كما قيل، و هو المطابق للقواعد، و ثانيهما مستفاد من إطلاق روايات الباب، فتدبّر.

يقول صاحب العروة:

و الظاهر كفاية حجّ المتبرّع عنه في صورة وجوب الاستنابة، و هل يكفي الاستنابة من الميقات كما هو الأقوى في القضاء عنه بعد موته؟ وجهان لا يبعد الجواز حتى إذا أمكن في مكّة مع كون الواجب عليه هو التمتّع، ولكنّ الأحوط خلافه؛ لأنّ القدر المتيقّن من أخبار الاستنابة من مكانه كما أنّ الأحوط عدم الكفاية في التبرّع عنه لذلك أيضاً.

أقول: و لما أفاده وجه غير بعيد، كما لا يخفى على المتأمّل.

«ح»

٧٣. حبّ أولياء الله

في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «و حبّ أولياء الله واجب و كذلك بغض أعداء الله، و البراءة منهم و من أئمّتهم.[١]

أقول: الظاهر أنّ المراد بأولياء الله المؤمنين الموالين لأئـمّة العـترة عليهم السلام؛ للإطـلاق؛ ولما في ذيل الرواية، فيحتمل حمل الأمر على الاستحباب؛ لبعد وجوب حبّ مطلق المؤمن، و بغض أعداء الله، و الثابت حرمة محبّة الكفّار و اتّخاذهم أولياء، كما مرّ في الجزء الأوّل.

و يؤيّد الاستحباب عدم ثـبوت الحـقيقة الشـرعيّة للـفظة «الواجب» فـي مـعناه المصطلح عليه إلّا أن يدّعى ثبوتها في مثل زمان الرضا عليه السلام.

نعم، إن خصّصنا أولياء الله بالأئمّة عليهم السلام كان الحكم هو الوجوب، بـل ادّعـى عـليه الإجماع بعض علماء العامّة في الجملة، و يدلّ عليه في خصوص أصحاب الكسـاء، كما يأتي في حرف «و» قوله تعالى: «قُلْ لاأَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ فِی القُرْبیٰ».[٢]

و يحتمل وجوب حبّ المؤمن من حيث إنّه مؤمن و وليّ الله، بل لعلّه لا ينفكّ عن حبّ الله و الإيمان به، و كذا وجوب بغض أعداء الله من حيث كونهم مخالفين لشريعة

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٤٣.

٢. الشورى (٤٢): ٢٣.

الله، و على كلّ حال، أنا في الحكم المستفاد من الرواية و أنّه الوجوب أو الاستحباب متردّد متوقّف و التفصيل لا يناسب المقام، و الله العالم.

ثمّ إنّ الحبّ ـ و إن كان قهريّاً غالباً غير أنّه ـ يمكن تحصيله بالتلقين و التوجّه إلى ما يترتّب عليه من الفوائد الأخرويّة، و لاحظ عنوان «المودّة» في حرف «و».

٧٤ و ٧٥. حبس الآمر بالقتل و العبد القاتل

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة في رجل أمر رجلاً بقتل رجل (فقتله) فقال: «يقتل به الذي قتله، و يحبس الآمر بقتله في الحبس حتّى يموت».[١]

إن كان فعل «يحبس» بمعنى الإنشاء فهو، و إلّا يستفاد الوجوب ممّا يأتي من وجوب إقامة الحدود، إذا عرفت، هذا فهنا مسائل:

المسألة الأولى: إذا أكره أحد أحداً على قتل ثالث، فإن كان الإكراه بتوعدّه على ما دون النفس، فالحكم كما مرّ من حبس المكره و قتل القاتل؛ لأنّ الإكراه المذكور لا يجوّز قتل النفس المحترمة، و إن كان بتوعّده على النفس أو نفس من يجب عليه حفظه، ففيه إشكال؛ لعدم جريان حديث «نفي الإكراه» و «نفي الحرج»؛ لأنّهما وردا مورد الامتنان المتساوي فيه للمكروه و من يراد قتله، بل لا يجري حديث «لا ضرر» أيضاً في المقام؛ لأنّ الضررين متساويان، و لذا حكي عن المشهور إلحاق هذا الفرض أيضاً بسابقه.

لكنّ الأظهر دخول المقام في بحث دوران الأمر بين المحذورين: و هما حرمة قتل النفس المحترمة، و وجوب حفظ نفسه، أو حرمة إلقاء نفسه في التهلكة، فيتخيّر هو في تقديم أحدهما فلا يكون القتل محرّماً حتّى يقتصّ به إلّا أن يقال بأهمّيّة الأوّل من الثاني بملاحظة التأكيدات الواردة في القرآن و السنّة حتّى جعل قتل نفس كقتل جميع الناس، لكن الظاهر شمول كلّ ذلك لقتل النفس أيضاً؛ إذ لا فرق بحسب الواقع بين نفس و نفس، فالتفاوت بين الحكمين إنّما هو في دلالة العبارات و مقام الإثبات.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٣.

و أمّا ما في صحيحتي ابن مسلم و الثمالي من جعل التقيّة لحقن الدم، فعند بلوغه لاتقيّة،[١] فهو لا ينافي المختار، بل لا يتّصل بالمقام؛ لأنّ عدم مشروعيّة التقيّة لا يستلزم بذل النفس، كما لا يخفى. و بالجملة، عدم مشروعّية التقيّة لا ينافي الرجوع إلى القواعد العامّة و الخاصّة؛ و أمّا ثبوت الدية على القاتل، فليس يتعلّق به كلامنا هنا إلّا أن يقال: إنّ التقيّة أكثر توسّعاً، فنفي مشروعيّتها في النفس يستلزم نفي مشروعيّة الإكراه بالأولويّة.

المسألة الثانية: المباشر المكره أو المأمور إمّا يكون بالغاً عاقلاً، و إمّا يكون مجنوناً أو صبيّاً غير مميّز، أو حيواناً أو يكون مميّزاً مراهقاً.

فعلى الأوّل يجري ما مرّ. و على الثاني و الثالث و الرابع يكون القاتل هو الآمر و المشير. و المباشر كالآلة. و على الأخير الآمر ليس بقاتل و القاتل لا يقتصّ منه.

المسألة الثالث: حكي عن المشهور عدم الفرق في الحكم بين كون القاتل عبداً للآمر أولا؛ عملاً بإطلاق الصحيح المتقدّم، و الأقوى وفاقاً لجمع خلافه، و أنّ الواجب قتل الآمر و حبس العبد القاتل؛ لمعتبرة إسحاق عن الصادقعليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، قال: فقال: «يقتل السيّد به»،[٢] و لصحيح آخر عن أميرالمؤمنينعليه السلام: «و هل عبد الرجل إلّا كسوطه؟ أو كسيفه؟ يقتل السيّد و يستودع العبد في السجن حتّى يموت»[٣] و يمكن أن يلحق ـ لأجل التعليل المذكور ـ القوّاد العسكريّين بالسيّد، فتأمّل. و لابدّ لفهم معنى الآمر من مراجعة اللغة و أصول الفقه.

المسألة الرابعة: وجوب الحبس على الحاكم الشرعي، و مع فقده أو عجزه لا يبعد تعلّقه بالقادرين كفائيّاً ولكنّ مع الإذن من الحاكم على الثاني إن أمكن.

▢ حبس مخلّص القاتل

في صحيح حريز عن الصادقعليه السلام، قال: سألته عن رجلاً قتل رجل عمداً فرفع إلى

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٨٣.
٢. المصدر، ج١٩، ص٣٣.
٣. المصدر.

الواليّ، فدفعه الواليّ إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم، فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء. قال: «أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء (أبداً) حتى يأتوا بالقاتل». قيل: فإن مات القاتل و هم في السجن؟ قال: «إن مات، فعليهم الدية يؤدّونها جميعاً إلى أولياء المقتول».[١]

أقول: لا يستفاد وجوب الحبس المذكور من اللفظ و بعنوانه، فهو واجب من جهة إقامة الدين على الإمام و الحاكم، ثمّ إنّ وجوبه ليس حكماً شرعيّاً ظاهراً، بل هو من لواحق حقوق الناس، فإذا أبرأ الورثة المخلّص لا شيء عليه من الحبس و الدية».

٧٦ و ٧٧. حبس المرتدّة و السارق

في صحيح غياث عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام قال: «إذا ارتدّت المرأة عن الإسلام لم تقتل ولكن تحبس أبداً».[٢]

و في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «لا يخلّد في السجن إلّا ثلاثة: الذي يمسك على الموت، و المرأة ترتدّ عن الإسلام، و السارق بعد قطع اليد و الرجل».[٣]

و في موثّق عبّاد بن صهيب عنه عليه السلام: «المرتدّ يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و المرأة تستتاب، فإن تابت و إلّا حبست في السجن و أضرّ بها».[٤]

و في صحيح آخر عن الباقرين عليهما السلام: «... فإن تابت و إلّا خلّدت في السجن و ضيق عليها في حبسها».[٥]

و في صحيح حمّاد عنه عليه السلام في المرتّدة عن الإسلام، قال: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة، و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك لنفسها، و تلبس خشن الثياب، و تضرب على الصلاة».[٦]

---

١. المصدر، ص٣٤.
٢. المصدر، ج١٨ ص٥٤٩.
٣. المصدر، ص٢٢١ و ٥٥٠.
٤. المصدر، ص٥٥٠.
٥. المصدر، ص٢٢١ و ٥٥٠.
٦. المصدر، ص٥٤٩.

أقول: الاستخدام أحد مصاديق الضيق و الإضرار، و هل يجوز استخدامها خارج السجن إذا لم يمكن داخله أم لا؟ بل ينتقل إلى غيره من أفراد الإضرار؟ فيه وجهان، مقتضى الجمود على النصّ هو الثاني.

٧٨. حبس الشاهدين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ الوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِيالأَرْضِ فَأَصابَتْكُمْ مُصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُما مِنْ بَعْدِ ٱلصَّلاةِ فَيُقْسِمانِ بِاللّٰهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَناً وَلَوْ كانَ ذا قُرْبىٰ وَلا نَكْتُمُ شَهادَةَ اللّٰهِ إِنّا إِذاً لَمِنَ الآثِمِينَ».[1]

أقول: لا يستفاد من الآية وجوب الحبس (و هو الإيقاف) نفسيّاً، فإن وجب، فهو لأجل إثبات الحقوق، فلاحظ التفاسير، و في معتبرة غياث عن جعفر، عن أبيه: «إنّ عليّاً كان إذا أخذ شاهد زور... ثمّ يحبسه أيّاماً ثمّ يخليّ سبيله».[2]

❑ حبس فاعل الفاحشة

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: إنّ أمّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت. قال: قيّدها فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها محارم الله عزّوجلّ».[3]

أقول: لا بأس بالتعدّي من الأمّ إلى الأبّ و الأولاد و الإخوة و الأخوات، بل إلى مطلق الأقارب و إلى الأجانب، و من الزنا إلى اللواط، و المساحقة، و السرقة، و شرب الخمر، و نحو ذلك، كما يدلّ عليه ذيل الرواية لكن بإذن الحاكم الشرعي.

لكنّ استفادة الوجوب من الرواية مشكلة و المتيقّن منها هو جواز ذلك. و يحتمل أنّ التقييد هو قيدها بحبل و نحوه دون الحبس في بيت بقرينة صدر الرواية.

---

١. المائدة (٥): ١٠٥.

٢. وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٣٤ (الطبعة الحديثة).

٣. المصدر، ج١٨، ص٤١٤.

٧٩. حبس الكفيل

قال الصادقعليه السلام في موثّقة عمّار: «أتي أميرالمؤمنين برجل تكفّل بنفس رجل فحبسه، و قال: اطلب صاحبك». و يدلّ عليه ثلاث روايات أخر، و في بعضها: «احبسوه حتّى يأتي بصاحبه».[١]

❐ حبس من قتل عبده

في رواية غير معتبرة سنداً عن الصادقعليه السلام: «إنّ أميرالمؤمنينعليه السلام رفع إليه رجل عذّب عبده حتّى مات، فضربه مائة نكالاً، و حبسه سنة...».[٢]

❐ حبس القاتلين

في موثّقة الفضيل بن يسار عن الباقر في القاتلين المؤدّين إلى ورثة المقتول قصاصاً الدية، ثمّ الوالي بعدُيلي أدبهم و حبسهم.[٣]

٨٠. الممسك للقتل

في صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام في رجلين أمسك أحدهما و قتل الآخر قال: «يقتل القاتل و يحبس الآخر حتّى يموت غمّاً كما حبسه حتى مات غمّاً».[٤]

و في موثّقة سماعة، قال: «قضى أميرالمؤمنين في رجل شدّ على رجل ليقتله و الرجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتّى جاء الرجل فقتله، فقتل[٥] الرجل الذي قتله، و قضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً يموت فيه؛

---

١. المصدر، ج١٣، ص١٥٦.
٢. المصدر، ج١٩، ص٦٨.
٣. المصدر، ص٣٠.
٤. المصدر، ص٣٥.
٥. في تهذيب الأحكام، ج١٠، ص٢١٩. «يقتل» بدل «فقتل»، في وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢١٩ ولكن الأوّل أصحّ.

لأنّه أمسكه على الموت».[١]

أقول: لكنّ السند لا يخلو عن إرسال، فإنّ سماعة لم ينقل قضاء أميرالمؤمنين عن إمام معصوم، و لا عن ثقة عاصر أميرالمؤمنين عليه السلام، لكن رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي نجران، عن عاصم، عن محمّد بن قيس، عن الباقر عليه السلام، ولكن في طريق الشيخ إلى الحسين جهالة على المختار..

و في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «إنّ ثلاثة نفر رفعوا إلى أميرالمؤمنين عليه السلام و احد منهم أمسك رجلاً، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى في (صاحب) الرؤية أن تسمل عيناه،[٢] و في الذي أمسك أن يسجن حتّى يموت كما أمسكه، و قضى في الذي قتل أن يقتل».[٣]

و سندها ضعيف، لكنّ الصدوق رواها بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام و الإسناد صحيح.

تنبيه

استوفينا بيان موارد الحبس في الروايات في كتاب القضاء الذي ألّفناه بعد هذا بمدّة.

٨١. التحجّب

يجب على البالغات التحجّب على ما ذكرناه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في عنوان «الإبداء» و لاحظ عنوان «الإدناء» في هذه الجزء أيضاً.

و أما قوله تعالى: «وَإِذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ».[٤] الدالّ على لزوم التكلّم مع نساء النبيّ صلى الله عليه وآله عند الحاجة من وراء

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥.
٢. سمل العين: قلعها.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥و٣٦.
٤. الأحزاب (٣٣): ٥٣.

الحجاب المستلزم لتحجّبهنّ من الأجانب مطلقاً.

فإن قلنا باختصاص الحكم بأزواج الرسول ﷺ، فلا بحث فيه اليوم، و إن عمّمناه لغيرهنّ بقرينة الذيل، فاستفادة الحكم الإلزامي منه مشكل؛ لعدم وجوب كلّ أطهر على المكلّف، إلّا أن يقال: إنّ الوجوب مستفاد من الأمر و الأطهريّة لا تنافيه. نعم، لم يفت أحد باشتراط الحجاب في جواز مكالمة الرجال مع النساء، فيحمل الأمر على نحو من التنزيه و الاحتياط، أو الإرشاد، أو على منع الأصحاب من دخولهم حجرات النبيّ ﷺ بداعي سؤال المتاع عن أزواجه إلّا أن يقال بأنّ مقصود الآية هو عدم النظر إليهنّ مطلقاً حتّى بغضّ العين و صرفها عنهنّ، و بأيّ وجه كان، لكنّ المتر اءى من مدلولها عدم النظر إلى قامتهنّ أيضاً و لو كانت مستورة، فإنّه هو المنصرف من كلمة «وراء الحجاب»، فيكون الحكم اختصاصيًا لأزواجه ﷺ، فلاحظ و تأمّل، و الله العالم.

◻ إحجاج النائب

سبق بحثه في عنوان «التجهيز» في هذا الجزء قبيل هذا.

٨٢. الحجّ عقوبة

في صحيح زرارة المضمرة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته و هي محرمة؟ قال: «جاهلين أو عالمين»؟ قلت: أجبني في (عن) الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما و مضيا على حجّهما و ليس عليهما شيء، و إن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه و عليهما بدنة، و عليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه، فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما و يرجعا إلى المكان الّذي أصابا فيه ما أصابا»، قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثا فيهما ما أحدثا، و الأخرى عليهما عقوبة».[١]

و يأتي تفصيله في باب الكفّارات في هذا الجزء إن شاء الله.

---

١. وسايل الشيعة، ج ٩، ص ٢٥٧.

٨٣. الحجّ كفائيّاً

يجب الحج كفائيّاً على عامّة المكلّفين في فرض خلوّ البيت عن الحجّاج على ما مرّ بحثه في عنوان «الجبر»، فلاحظ.

٨٤. الحجّ عن الميّت

إذا كان على الميّت حجّ واجب و لم يأت به عصياناً أو نسياناً أو لعذر آخر حتّى مات، يجب على ورثته أن يقضوا الحجّ عنه أصليّاً كان أو عرضيّاً، و يدلّ على وجوبه جملة من الروايات:

منها: صحيحة معاوية عن الصادق عليه السلام في رجل صرورة مات و لم يحجّ حجّةالإسلام و له مال، قال: «يحجّ عنه صرورة لا مال له».[١]

و منها: صحيحة الحلبي عنه عليه السلام: «... يقضى عن الرجل حجّة الإسلام من جميع ماله».[٢]

منها: موثّقة سماعة عنه عليه السلام: عن الرجل يموت و لم يحجّ حجّة الإسلام و لم يوص بها و هو مؤسر؟ فقال: «يحجّ عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك».[٣]

منها: صحيحة ابن أبي‌يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل نذر لله إن عافى الله ابنه من وجعه ليحجّنّه إلى بيت الله الحرام، فعافى الله الابن و مات الأب، فقال: «الحجّة على الأب يؤدّيها عنه بعض ولده»، قلت: هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه؟ فقال: «هي واجبة على الأب من ثلثه، أو يتطوّع ابنه، فيحجّ عن أبيه».[٤]

هذا، ولكنّ الرواية لا تخلو عن إشكال، فإنّ المنذور إمّا إحجاج الابن المريض وحده أو مع رجل كبير آخر، أو مع حجّه أيضاً، إمّا بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، و

---

١. المصدر، ج٨، ص١٢١.
٢. المصدر، ص٥٠.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٥١ و ٥٢.

قول الإمام عليه السلام بوجوبه على الميّت إنّما يتمّ على فرض تعدّد المطلوب و عدم قبول الابن الذهاب إلى الحجّ و هو غير مفروض في جوابه عليه السلام، و لا يتوجّه هذا الإشكال إلى صحيح مسمع[1] الحاكي قول رسول الله صلى الله عليه و آله.

نعم، يظهر منه أنّ تحقّق الشرط بعد فوت الناذر يوجب الوفاء بالنذر، و لا يمكن التعدّي إلى غير المورد إن قبلناه فيه؛ لأنّه على خلاف القاعدة.[2]

منها: صحيحة الكناسي، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل عليه حجّة الاسلام نذر نذراً في شكر ليحجّن به رجلاً إلى مكّة فمات الذي نذر قبل أن يحجّ حجّة الإسلام، و من قبل أن يفي بنذره الذي نذر، قال: «إن ترك مالاً يحجّ عنه حجّةالإسلام من جميع المال و أخرج من ثلثه ما يحّج به رجلاً لنذره و قد وفى بالنذر، و إن لم يكن ترك مالاً إلّا بقدر ما يحجّ به حجّة الإسلام حجّ عنه بما ترك، و يحجّ عنه وليّه حجّة النذر إنّما هو مثل دين عليه».[3]

إذا تقرّر هذا، فينبغي أن نذكر بعض فروع المسألة:

الفرع الأوّل: إنّما يجب القضاء عن الميّت إذا لم يتلبّس بالحجّ أصلاً أو تلبّس ولكن مات دون الحرم، و أمّا إذا مات بعد الإحرام في الحرم، فلا يجب القضاء عنه؛ لصحيحة الكناسي عن الباقر عليه السلام في رجل خرج حاجّاً ـ حجّة الإسلام ـ فمات في الطريق، فقال: «إن مات في الحرم، فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام، و إن مات دون الحرم، فليقض عنه وليّه حجّة الإسلام».[4]

و مثله رواية بريد العجلي، لكنّ جريان الحكم في الحجّ النذريّ مشكل؛ لاختصاص الروايتين بحجّة الإسلام، و إطلاق مرسلة المفيد لا عبرة به، فإطلاق كلام الحدائق غير مرضيّ؛ وفاقاً لصاحب العروة.

أقول: و عليهما تحمل صحيحة زرارة.[5]

---

١. المصدر، ج١٦، ص٢٣٨.

٢. راجع: جواهرالكلام، ج٣٥، ص٣٨٩ و ما بعدها.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢.

٤. المصدر، ص٤٧.

٥. المصدر، ص٤٨.

و قال صاحب الحدائق: «لا خلاف بين أصحابنا فيما أعلم في أنّ من مات بعد الإحرام و دخول الحرم برئت ذمّته».[1]

الفرع الثاني: هل المكلّف به الحاكم الشرعي أو الورثة أو عموم النـاس؟ لا يـبعد تعيين الوسط بالإطلاق المقامي؛ إذ غير الورثة ممّا يحتاج تعيينه إلى البيان، و السيرة إيضاً تؤيّد ذلك، فتجب على الورثة قضاؤه و إن لم يأخذوا الميراث، أو لم يكن كما إذا لم يترك الميّت ما يزيد على حجّه، كما هو مفروض بعض النصوص.

و يدلّ عليه أيضاً ذيل صحيحة الكناسي المتقدّمة آنفاً، نعم، هو لا يشـمل الحـجّ النذري لكن إلحاقه بحجّة الإسلام غير بعيد، كما لا يخفى.[2] و يدلّ عليه ذيل صحيحة الكناسي التي ذكرناه أوّلاً بالأولويّة، فتأمّل.

ثمّ لو تعدّد الورثه، فالظاهر تعلّق الوجوب بهم بنحو الكفاية، و مع التشاحّ لا يبعد الرجوع إلى القرعة مع التساوي في القدرة على الأداء، و في تقديم الذكور على الإناث وجه قريب؛ للانصراف و السيرة، و مع الامتناع و عدم إمكان الإجبار يجهزّ الحاكـم رجلاً من مال الميّت؛ لأنّه من الحسبة.

هذا، ولكنّ في صحيحة العجلي عن الصادق: سألته عن رجل استودعني مالاً و هلك و ليس لولده شيء و لم يحج حجّة الإسـلام؟ قـال: «حـجّ عـنه و مـا فـضل فأعطهم».[3]

المستفاد من الرواية وجوب الحجّ على المستودع و إن لم يكن وصيّاً عن الميّت و إن كان ا لورثة يعملون بوظيفتهم الشرعيّة، و لا أدري رأي الأصحاب فـيه، غـير أنّ الالتزام بها مشكل جدّاً. و العمدة أنّه لا إطلاق للرواية يشمل فرض عدم امتناع الورثة عن أداء الحجّ؛ فإنّها تنقل قضيّة في واقعة، إلّا أن يسـتكشف إطـلاقها بـترك الإمـام الاستفصال، و على هذا؛ فإذا احتمل امتناع الورثة عن أداء الحجّ لا مانع من الرجوع

---

١. الحدائق الناضرة، ج ١٤، ص١٤٩.

٢. و أمّا صحيحة ابن أبي يعفور الدالّة على وجوب الحجّ النذريّ على الولد، فقد عرفت ما فيها. نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بصحيح مسمع المشار إليه سابقاً.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص١٢٩.

إلى إطلاق الرواية.

والأظهر لزوم المراجعة إلى حاكم في غير فرض الاطمئنان بامتناع الورثة عن إتيان الحجّ.

و لا يبعد التعديّ عن الوديعة إلى كلّ مال يكون عند أحد بعاريّة، أو قرض، أو إجارة، أو غصب و نحو ذلك، فتأمّل.

الفرع الثالث: مدلول جملة من الروايات المتقدّمة و غيرها قضاء حجّةالإسلام من أصل التركة، و لا خلاف فيه أيضاً، بل ادّعي الإجماع عليه. و أمّا قضاء الحجّ المنذور، ففيه خلاف، فعن جمع أنّه من الأصل أيضاً، و عن آخرين أنّه من الثلث.

و استدلّ الأوّلون بإطلاق صحيح مسمع،[1] و بأنّ الحجّ واجب ماليّ و الواجبات الماليّة تخرج من الأصل إجماعاً، و بأنّ معنى النذر ـ لمكان «اللام» في قول الناذر «لله عليّ ...» تمليك المنذور لله تعالى، فإذا كان مملوكاً كان ديناً، فيجب إخراجه من الأصل، و حجّةالإسلام أيضاً دين؛ لمكان حرف «اللام» في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ».

و في صحيح معاوية: «أنّه ـ أي حجّة الإسلام ـ بمنزلة الدين الواجب».[2]

و في صحيحة الكناسي المتقدّمة: «إنّما هو ـ أي الحجّ النذريّ أو مطلق الحجّ ـ مثل دين عليه».

و هذا معنى ما يقال من أنّ للأمر بالحجّ جهة وضعيّة و ليس هو تكليفاً صرفاً و أضرب الفقيه اليزدي‌ﷺ و قال: «بأنّ جميع الواجبات الإلهيّة ديون الله تعالى، سواء كانت مالاً أو عملاً مالياً أو عملاً غير مالي، و لازمه إخراج الجميع من الأصل كما صرّح به نفسه».

أقول: إطلاق الرواية ـ على تقدير العمل بها ـ مقيّد بالروايتين الصريحتين بإخراجه من الثلث. و الثاني ضعيف صغرىً و كبرىً، فالعمدة هو الوجه الثالث و إن كان إضراب

---

١. المصدر، ج١٦، ص٢٣٨.
٢. المصدر، ج٨، ص٤٦.

المحقّق اليزدي‌ﷺ غير صحيح.[۱]

و استدلّ الآخرون بصحيحة ابن أبي يعفور، و صحيحة الكناسي المتقدّمتين. و يدلّ عليه أيضاً إطلاق صحيحتي: معاوية بن عمّار و الحلبي،[۲] و مضمرة سماعة[۳] على وجه، و هذه الروايات تصلح لتقييد ما دلّ على إخراج الديون من الأصل بغير الحجّ النذري، و يؤيّده أنّ صحيحة ابن أبي‌يعفور ـ مع تصريحها بأنّه مثل الدين ـ دلّت على إخراجه من الثلث.

نعم، أورد عليها و على صحيحة ضريس بوجوهٍ عمدتها أنّ الأصحاب لم يعملوا بهما في موردهما ـ و هو الإحجاج ـ حيث حكموا بإخراجه من الأصل، فكيف يعمل بهما في غيره؟

قلت: إن جعلنا إعراضهم عذراً في ترك الفتوى ـ بمضمون الروايتين، فلا داعي من غضّ النظر عن إطلاق صحيحة معاوية بن عمّار، و مضمرة سماعة الدالّتين على إخراج غير حجّةالإسلام من الثلث ـ كان الحجّ الموصى به تطوّعاً أم نذراً، فتأمّل.

الفرع الرابع: إذا كان على الميّت الحجّ و الدين معاً و لم تف التركة بهما، فهل يقدّم الدين أو الحجّ أو توزّع عليهما كما يظهر من بعض الفقهاء المفروغيّة عنه[٤]؟

ربّما يظهر من صحيح بريد تقديم الحجّ على الدين، قال: سألت أباجعفر‌عليه‌السلام عن رجل خرج حاجّاً و معه جمل له، و نفقة، و زاد فمات في الطريق؟ قال: «إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم، فقد أجزأ عنه حجّةالإسلام، و إن كان مات و هو صرورة قبل أن يحرم، جعل جمله و زاده و نفقته و ما معه في حجّةالإسلام، فإن فضل من ذلك شيء، فهو للورثة إن لم يكن عليه دين».

قلت: أرأيت إن كان الحجّة تطوّعاً ثمّ مات في الطريق قبل أن يحرم لمن يكون جمله و نفقته و ما معه؟

---

۱. الظاهر أنّ التمليك مختصّ بالنذر لمكان «اللام» دون العهد و اليمين حيث لا «لام» فيهما.

۲. وسائل الشيعة، ج۸، ص٤٦.

۳. المصدر، ج۱۳، ص٤۲٦.

٤. و عند عدم كفاية حصّة الحجّ لمصارفه يسقط وجوب الإحجاج، فيتعيّن صرفها في أداء الدين. و نسب سيّدنا الأستاذ الحكيم القول بالتوزيع إلى المعروف بيننا، و جعله مقتضى قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجّح.

قال: «يكون جميع ما معه و ما ترك للورثة إلّا أن يكون عليه دين، فيقضى عنه، أو يكون اوصى بوصيّة فينفذ ذلك لمن أوصى له، فيجعل ذلك من ثلثه».[١]

حيث اشترط ردّ ما يفضل عن مؤونة حجّة الإسلام و نفقة الحجّ المستحبيّ إلى الورثة بعدم الدين دون حجّة الإسلام، بل أمر بجعل ما تركه الميّت في حجّة الإسلام على الإطلاق.

و بالجملة، للرواية ظهور لا يقبل التردّد في تقديم حجّة الإسلام على الدين. و أمّا الزكاة، فمقتضى صحيحة معاوية تقديم الحجّ عليها أيضاً، قال: قلت له:[٢] رجل يموت و عليه خمسمائة درهم من الزكاة، و عليه حجّة الإسلام، و ترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجّة الإسلام، و أن يقضى عنه دين الزكاة؟ قال: «يحجّ عنه من أقرب ما يكون، و يخرج البقيّة في الزكاة».[٣]

لكنّ الرواية مختصّة بما إذا كانت الزكاة في الذمّة، فلا تشمل فرض وجود ما يتعلّق به الزكاة، كما لا يخفى، فتدبّر.

و يدلّ عليه أيضاً روايته الأخرى مسندة إلى الصادق عليه السلام، لكنّ سندها غير معتبر على الأظهر عندي.[٤]

و يلحق بالزكاة الخمس الواجب جزماً، فالمتحصّل تقديم حجّ الميّت على ديونه، و زكاته و خمسه اللذين في ذمّته. هذا، و يقول الفقيه اليزدي رحمه الله:

> و لو كان عليه دين أو خمس أو زكاة و قصرت التركة، فإن كان المال المتعلّق به الخمس أو الزكاة موجودا قدّما لتعلّقهما بالعين،[٥] فلا يجوز صرفه في غيرهما، و إن كانا في الذمّة فالأقوى أنّ التركة توزّع على الجميع بالنسبة.
>
> و قد يقال بتقديم الحجّ على غيره و إن كان دين الناس؛ لخبر معاوية... و نحوه خبر آخر لكنّهما موهونان بإعراض الأصحاب.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧ نقلاً عن تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٠٧. باختلاف، فجملة «إن لم يكن عليه دين» محذوفة عنه.

٢. الرواية مضمرة.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٧٦.

٤. المصدر، ج١٣، ص٤٢٧.

٥. يأتي في عنوان «الخمس» الإشكال في كون الخمس متعلّقاً بالعين مطلقاً، فتأمّل.

أقول: و قد سبقه فيه صاحب الجواهرﷺ أيضاً، و الحكم في المقام مشكل.

الفرع الخامس: الأقوى عدم وجوب حجّ الميّت من بلده بل جوازه من الميقات، كما عن الأكثر؛ خلافاً لجمع؛ لوضوح أنّ طيّ المسافة ليس دخيلاً في الحجّ جزءً أو شرطاً، و إنّما هو مقدّمة عقليّة للبعيد. و القول بوجوبه من البلد تقييد للإطلاقات بلادليل. نعم، عن الحلّي دعوى تواتر الأخبار بذلك، لكن ردّه الفاضلان بعدم وقوفهما على خبر شاذّ و القول قولهما في غير فرض الوصيّة.

نعم، إذا لم يمكن الاستيجار إلّا من البلد وجب و كان جميع المؤونة من الأصل و هو واضح. و هل الحكم يشمل ما إذا لم يمكن في السنة الأولى الاستيجار من الميقات ولكن أمكن في السنة اللاحقة، فيجب الحجّ البلديّ حتى إذا كانت الورثة صغاراً؟ فيه وجهان، استظهر من الأصحاب أنّ الوجه الأوّل مفروغ عنه عندهم. و استدلّ عليه بأنّه دين كما مرّ، فيجب المبادرة إلى أدائه عملاً بقاعدة السلطنة، و لما دلّ على أنّ حبس الحقوق من الكبائر، و قد مرّ في الجزء الأوّل. و بأنّ «اللام» في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ» لام الملك. فيكون الحجّ مملوكاً، فيكون ديناً حقيقيّة، أو لأنّ ما دلّ على وجوب الفور في حال الحياة يدلّ عليها بعد الوفاة أيضاً؛ لأنّ ما يفعله النائب و هو ما يجب على المنوب عنه بماله من الأحكام.

هذا كلّه إذا لم يوص به الميّت، و أمّا إذا أوصى به، فإن علم مراده ولو بالقرائن عمل به، و إن لم يعلم فهو على قسمين؛ لأنّه إمّا عيّن مالاً له و إمّا لم يعيّنه.

أمّا القسم الأوّل، ففي صحيح عليّ بن رئاب، قال: سألت أباعبداللهؑ عن رجل أوصى أن يحجّ عنه حجّةالإسلام و لم يبلغ جميع ما ترك إلّا خمسين درهماً، قال: «يحجّ عنه من بعض المواقيت التي وقّتها رسول اللهﷺ من قرب».[١]

و حيث لا يعلم أنّ خمسين درهماً لأيّ مقدار من المسافة يكفي، لا يستفاد شيء من الرواية.

و موثّقة بكير أنّ الصادقؑ سئل عن رجل أوصى بماله في الحجّ فكان لا يبلغ

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص١١٧.

ما يحجّ به من بلاده، قال: «فيعطى في الموضع الذي يحجّ به عنه».[١]

أقول: لا يبعد دلالتها على لزوم الإجارة من كلّ مكان هو أقرب إلى بلد الموصي إذا يكفيه المال الموصى به. و هذا هو المنصوص في صحيح البزنطي عن محمد بن عبدالله، عن الرضاعليه السلام، لكن محمّد بن عبدالله المذكور لم يحرز صداقه.

و في صحيح الحلبي عنهعليه السلام: «و إن أوصى أن يحجّ عنه حجّةالإسلام و لم يبلغ ماله ذلك، فليحجّ عنه من بعض المواقيت».[٢]

لا يبعد دلالته ـ بالإطلاق ـ على عدم وجوب الإيجار ممّا بين البلد و الميقات و إن كفاه المال الموصى به إذا لم يكف من البلد، فيحمل ما سبق على الرجحان، و الأصحّ أنّه إن كفى المال الموصى به من البلد لا ينبغي الاحتياط في ترك الاستيجار منه، و إن لم يكف منه يجوز الاستيجار من الميقات، و لا يجب ممّا دونه، لعدم الدليل عليه.

و منه يظهر الحال في القسم الثاني و هو ما إذا أوصى الميّت و لم يعيّن مالاً؛ فإنّه يجوز من الميقات و من البلد، و في جواز الثاني مع إمكان الأوّل في فرض وجود الصغار أو عدم رضا الورثة وجهان، و لا فرق في ذلك كلّه بين حجّة الإسلام و غيرها.

الفرع السادس: إذا شكّ في الشروط، كالمال، و الصحّة، و تخلية السرب و غيرها، فإن كانت لها حالة سابقة تستصحب و يحكم بوجوب القضاء عنه إن لم يعلم أنّه أتى في حياته حتّى لو ظنّ بالإتيان، فإنّ الظنّ كظاهر حال المسلم غير حجّة.[٣]

نعم، في الموقّتات تجري قاعدة الفراغ و الحجّ و إن كان فوريّاً، لكنّه ليس من الموقّت، اللّهمّ إلّا في الحجّ النذري في بعض الفروض، فتأمّل. و إن لم تكن لجميعها أو لبعضها حالة سابقة يرجع إلى البراءة، فلا تجب الحجّ عنه.

الفرع السابع: مقتضى صحيحة الكناسي المتقدمّة في أوّل هذا الموضوع وجوب الحجّ النذري على الوليّ و إن لم يترك الميّت مالاً، و يلحق به حجّةالإسلام للأولويّة، و للتعليل في ذيلها «إنّما هو مثل دين عليه» و قد قال به بعضهم، و يشكل تقييده بوجود

---

١. المصدر.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص١٨٦.

٣. و أمّا لزوم حمل فعل المسلم على الصحّة، فيمكن أن يقال: إنّه لم يحرز منه الفعل حتّى يحمل على الصحّة.

التركة؛ للروايات الدالّة على إخراجه من أصل المال و صلبه حتّى موثّقة سماعة؛ فإنّ ذيلها لا تخلو عن إجمال؛ خلافاً للسيد الأستاذ الحكيم في مستمسكه ولكن عن الجواهر أنّه محمول على الندب قطعاً.

و استشهد الشيخ الطوسيّ حمل الأمر على الندب بصحيحة ابن أبي يعفور،[١] و الاستشهاد في محلّه، فتدبّر.

٨٥. حجّة الإسلام

قال الله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ».[٢]

و في صحيح ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبدالله ... فجاء الجواب بإملائه: «سألت عن قول الله عزّوجلّ «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...» يعني به الحجّ و العمرة جميعاً؛ لأنّهما مفروضتان».

و سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» قال: «يعني بتمامهما أداءهما و اتّقاء ما يتّقي المحرم فيهما».

و سألته عن قوله تعالى: «الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» ... فقال: «الحجّ الأكبر الوقوف بعرفة، و رمي الجمار، و الحجّ الأصغر العمرة».[٣]

أقول: الآيات و الروايات التي تدلّ على وجوب الحجّ كثيرة جدّاً، بل أصل الحكم ضروريّ في دين الإسلام، ولكن ينبغي التكلّم في موارد:

المورد الأوّل: ظاهر جملة من الروايات: منها: صحيحة عليّ بن جعفر وجوب الحجّ على أهل الجدة و الغنى و القدرة في كلّ عام. و عن الصدوق الإفتاء به ولكن لابدّ من تأويلها أوردّ علمها إلى أهلها، إذ لا شكّ في عدم وجوب تكرار الحجّ، و كفاية المرّة الواحدة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٥، ج٤٠٦. و قد مرّ ذكرها في أوائل هذا البحث.
٢. آل‌عمران (٣): ٩٧ الآية من إحدى دلائل مكلفيّة الكفّار بالفروع، و لا مقيّد لإطلاقها.
٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣ و ٤.

المورد الثاني: فسّرت الاستطاعة في الروايات بالزاد، و الراحلة، و صحّة البدن، و تخلية الطريق، و بما يحجّ به.

ففي صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام في ذيل الآية المتقدّمة: «هذه لمن كان عنده مال و صحّة ... ؛ إذ هو يجد ما يحجّ به».[١]

و في الصحيح عنه عليه السلام: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك و ليس له شغل يعذّره الله به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام».[٢]

و في صحيح الحلبي و ابن مسلم عن الباقر عليه السلام في ذيل الآية المتقدّمة. «يكون له ما يحجّ به».[٣]

و في صحيح محمّد بن يحيى الخثعمي، قال: سأل حفص الكناسي أباعبدالله عليه السلام ـ و أنا عنده ـ عن قول الله عزّوجلّ: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه، مخلّى سربه (أي طريقه)، له زاد و راحلة، فهو ممّن يستطيع الحجّ» أو قال: «ممّن كان له مال».[٤]

و في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام في ذيل الآية: «و السبيل: الزاد و الراحلة مع الصحّة».[٥]

و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام حول الآية: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى، سربه، له زاد و راحلة».[٦]

أقول: المفهوم عرفاً من اعتبار الزاد و الراحلة في وجوب الحجّ اعتبارهما إذا احتاج الحاجّ إليهما، و أمّا إذا لم يحتج إليهما فلا يعتبران، و يجب الحجّ بدونهما أو بدون أحدهما و يكون حجّة الإسلام؛ عملاً بالروايات الأوليات، و لست أن أستدلّ بروايات أخرى على وجوب الحجّ بدونهما، أو بدون أحدهما عند عدم الحاجة حتّى يرد عليه

١. المصدر، ص١٦.
٢. المصدر، ص١٧.
٣. المصدر، ص٢٢.
٤. المصدر، ج١٨، ص٣٤٣.
٥. المصدر، ج٨، ص٢٣.
٦. المصدر.

ما أورده سيّدنا الأستاذ الحكيمﷺ في مستمسكه[١] و مع ذلك الأحوط إعادة الحـجّ إذا وجد الزاد و الراحلة؛ للإجماعات المنقولة.

ثمّ المراد بالصحّة إيضاً ليست نفي مطلق المرض، بل المرض المانع من سفر الحجّ و إتيان أفعاله، و كم من مريض لا يمنع مرضه عن أداء حجّه؟ و هذا ممّا لا إشكال فيه عرفاً بمناسبة الحكم و الموضوع.

ثمّ المراد بالزاد و الراحلة ما يناسب حال كلّ شخص بحسب الضـعف و القـوّة. و قيل: بل بحسب الضعة و الشرف. و فيه إشكال أو منع إذا لم يكن خلافه حرجيّاً. ففي صحيح ابن مسلم عن الباقرعليه السلام: فإن عرض عليه الحجّ فـاستحيا؟ قـال: «هـو مـمّن يستطيع الحجّ و لم يستحي و لو على حمار أجدع أبتر»، قال: «فإن كان يسـتطيع أن يمشي بعضاً و يركب بعضاً فليفعل».[٢]

و في صحيح معاوية عن الصادقعليه السلام: «فإن كان دعاه قـوم أن يـحجّوه فـاستحيا فلم يفعل؛ فإنّه لا يسعه إلّا أن يخرج و لو على حمار أجدع أبتر».[٣]

و في صحيح الحلبي عنهعليه السلام: «... و لو يحجّ على حمار أجدع أبتر».[٤]

و في صحيح أبي‌بصير عنهعليه السلام: «من عرض عليه الحجّ و لو عـلى حـمار أجـدع مقطوع الذنب فأبى، فهو مستطيع للحجّ». إلى غير ذلك من الروايات، فتأمّل، فـمهما لا يلزم الحرج يجب الحجّ، و يعتبر نفقة عوده إلى وطنه و نفقة عياله أيضاً إذا كـانت واجبة عليه، فإنّ وجوب صرف المال عليهم يوجب سلب الاستطاعة شرعاً.

و أمّا إذا لم تجب عليه شرعاً، فإن كان ترك النفقة مؤدياً إلى الهلاك، فيجب الإنفاق و يسقط وجوب الحجّ قطعاً؛ لأهمّيّة حفظ النفس من الحجّ و إن لم يـؤدّ إليـه، فـان لم يكن في ترك الإنفاق عليه حرج و مشقّة يجبّ الحجّ، و إن كان في تركه مشقّة عليه، فلا يجب الحجّ لأجل نفي الحرج، كما لا يخفى.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص٤٩.
٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦.
٣. المصدر، ص٢٧.
٤. المصدر.

نعم، لا يعتبر نفقة العود في صورة عدم إرادته أو عدم استلزام تركه الحرج، كما أنّه يجب بيع أمواله و عقاره؛ لتحصيل نفقة الحجّ أيّاً ماكان إذا لم يلزم منه الحرج.

و أمّا اعتبار الرجوع إلى كفاية من تجارة، أو زراعة، أو صناعة، أو منفعة ملك له من بستان، أو دكّان أو نحوها، فلا يعتبر في الاستطاعة الموجبة للحجّ، سواء في البذليّة و غيرها؛ لعدم دليل عليه إلّا إذا استلزم فقدها الحرج و العسر، فلا يجب الحجّ بدون الرجوع إلى الكفاية المذكورة.

بقي في المقام مسائل:

أولّها: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفة مثلاً، ثمّ حصلت، هل يجب الحجّ و ينحلّ النذر و اليمين أم يجب العمل بالنذر ـ مثلاً ـ و يسقط وجوب الحجّ لعدم الاستطاعة؟ استظهر سيّدنا الحكيم قدس سره من الأصحاب الاتّفاق على عدم وجوب الحجّ من نظير المسألة.[1]

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و كان سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) يصرّ عليه في دروسه ـ خارج أصول الفقه عند البحث عن مرجّحات باب التزاحم ـ و يستدلّ على مختاره:

أوّلاً: بأنّ الاستطاعة المشروط بها وجوب الحجّ ليست بمعنى القدرة، كما لعلّه المشهور، بل هي ـ على ما فسّرت في الروايات ـ عبارة عن الزاد و الراحلة و أمن الطريق المعبّر بتخلية السرب، و الصحّة، فوجوب الحجّ مشروط بهذه الأمور، و غير هذه الأمور من المقدّمات شروط عقليّة لا شرعيّة.

و أمّا النذر و اليمين، فقد أخذ في وجوب الوفاء بهما القدرة الشرعيّة؛ إذ ورد في جملة من الروايات أنّه لا نذر و لا يمين في معصية،[2] فيستفاد منها اشتراط صحّتهما بما لا يكون متعلّقهما موجباً لمعصية، و في المقام كذلك؛ فإنّ الوفاء بالنذر يوجب ترك الحجّ الذي بني عليه الإسلام. و الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة يقدّم عليه غير المشروط كذلك.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص٨٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٥٧ و ١٥٩.

و ثانياً: لو سلّم اشتراط الحجّ بالقدرة شرعاً مطلقاً، و من كلّ جهة فايضاً يقدّم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر و اليمين؛ للعلم بعدم رضى الشارع بسقوط الحجّ بالمرّة، و ذلك لأنّه حينئذ يجوز لكلّ مسلم أن ينذر و يحلف قبل الاستطاعة صلاة ركعتين في مسجد بلده في كلّ عرفة.

و ثالثاً: أنّ وجوب النذر و اليمين مشروط بالقدرة شرعاً على وجه خاصّ، أي لا يكونان محلّلين لحرام، أي لا يكونان مستلزمين لفعل محرّم و لترك واجب لولاهما (أي النذر و اليمين) لكانا فعليين، فوجوب الحجّ بعد تحقّق الاستطاعة كاشف عن عدم انعقادهما.

و بعبارة أخرى: الاستطاعة العقليّة للحجّ موجودة وجداناً، و الذي يفرض مانعاً فإنّما هو وجوب الوفاء بالنذر و اليمين، و هو لا يمكن أن يكون مانعاً؛ فإنّ مانعيّته موقوفة على عدم وجوب الحجّ؛ لما عرفت من اشتراطها بعدم كونها محلّلين للحرام، فلو استند عدم وجوب الحجّ إلى هذا المانع، لزم الدور. و ليس ما ذكرناه مختصّاً بباب الحجّ، بل يجري في كلّ مورد زاحم النذر واجباً غيره، فليقدّم ذلك الواجب عليه و لو كان مشروطاً بالقدرة شرعاً.

أقول: يرد على الوجه الأوّل: أنّ ما أفاده و إن كان تامّاً بالنسبة إلى جملة من الروايات المفسّرة للاستطاعة بالأمور المذكورة كما مرّ، لكنّه لا يتمّ بالنسبة إلى صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك، و ليس له شغل يعذّره الله به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام و إن كان مؤسراً و حال بينه و بين الحجّ مرض أو حصر أو أمر يعذّره الله فيه؛ فإنّ عليه أن يحجّ عنه من ماله صرورة لا مال له».[1]

فإنّ المستفاد منه أنّ مطلق العذر يمنع عن وجوب الحجّ، و لا شكّ أنّ وجوب الوفاء بالنذر عذر عند الله تعالى. و على الجملة، كلا الواجبين مشروطان بالقدرة الشرعيّة، فلابدّ من تقديم أحدهما على الآخر من مرجّح.

و يرد على الوجه الثاني: أنّ المحذور هو ترك الحجّ بالمرّة، و عندئذ لا مانع للحاكم

---

١. المصدر، ج٨، ص١٧ و ٤٤.

أن يحكم ببطلان نذر الناذرين حدوثاً و بقاءً، و قد مرّ وجوب إجبار الواليّ الناس على الحجّ لئلّا يخلو البيت، و هذا لا يدلّ على بطلان النذر على نحو السالبة الكلّيّة إلّا أن يدّعى القطع بعدم رضا الشارع حتّى بترك بعض المكلّفين حجه للنذر و شبهه، أو يقال بتقديم الحجّ على المنذور؛ لكونه أهمّ جزماً او احتمالاً.

و يرد على الثالث: أنّ الثابت بطلان النذر و اليمين في المعصية، و النذر في المقام يسلب موضوع وجوب الحجّ، كما عرفت، فلا يستلزم المعصية، و تفسير المعصية باستلزام ترك الواجب التقديري، أي لولا النذر لوجب الحجّ، ضعيف جدّاً؛ لانصراف ما دلّ على نفي النذر و اليمين في المعصية عن مثله، فلاحظ الروايات تجد صدق ما قلناه.[1]

فإلى هنا تبيّن أنّ القول بتقديم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر غير راجح، بل العكس هو الأظهر؛ خلافاً للمحقّق النائيني، و تلميذه سيّدنا العلامّة الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)،[2] لكن بقي في المقام أمر آخر ربّما ينهدم به ما سبق في ترجيح وجوب النذر على وجوب الحجّ، و هو ما دلّ على أنّ من رأى خيراً من يمينه فليدعها، و قد عنون صاحبا الكافي[3] و الوسائل[4] باباً لذلك، و أوردا فيه روايات:

منها: صحيحة سعيد الأعرج، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين فيرى إن تركها أفضل و إن لم يتركها خشي أن يأثم أيتركها؟ قال: «أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».

و في موثّق عبدالرحمان بسند الشيخ عنه عليه السلام: «إذا حلف الرجل على شيء، والذي حلف عليه، إتيانه خير من تركه، فليأت الذي هو خير، و لا كفّارة عليه، و إنّما ذلك من خطوات الشيطان».[5]

---

١. المصدر، ج١٦، ص١٥٦ و ما بعدها.

٢. راجع: تعارض الأدلّة الشرعية، ص١٣٧ ـ ١٤٢. ثمّ بعد ذلك بسنين وقفت على وجوه أخرى استدلّ بها لتقديم الحجّ أو فوريّته على المنذور.

٣. الكافي، ج٧، ص٤٤٤.

٤. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٥ ـ ١٧٧.

٥. المصدر، ص١٨٤.

و لا شكّ أنّ حجّ المستطيع خير من محلوفه و منذوره و لو كان صلاة مائة ركعة في جامع الكوفة، أو زيارة الإمام الحسين في يوم عرفة، كما يستفاد من الكتاب و السنّة.

و هذه الصحيحة تقرّر أصلاً كلّيّاً في باب اليمين. و أمّا النذر، ففي موثّقة زرارة، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: أيّ شيء لا نذر في معصية؟ قال: فقال «كلّ ما كان لك فيه منفعة في دين أو دنياً، فلا حنث عليك فيه».[1]

و لا شكّ أنّ في الحجّ منفعة، بل منافع «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» و ظاهر الرواية عدم انعقاد النذر في الفرض. و أمّا عدم انعقاده في المنفعة الدنيويّة، فإطلاقه مأوّل. و يأتي تحقيقه في محلّه. و الإنصاف أنّ المتأمّل في روايات النذر و اليمين لا يجرأ على فتوى ترك الحجّ؛ لأجل تعلّقهما بما ينافيه.

ثانيها: إذا استلزم الذهاب إلى الحجّ تلف مال معتدّ به له في بلده لم يجب، كما صرّح به صاحب العروة قدس سره، و لعلّه لأجل قاعدة الضرر، لكنّها مخصّصة بأدلّة وجوب الحجّ قطعاً؛ فإنّ الحجّ ضرريّ دائماً، فلا ينبغي الشكّ في وجوب الحجّ إذا لم يكن ذهاب المال المذكور مجحفاً جدّاً[2] يقع المكلّف بدونه في حرج. و على فتوى المحقّق اليزدي قدس سره لا يجب الحجّ على أحد في مثل زماننا الذي تأخذ السلطات الجائرة من قاصدي الحجّ مقدار مال معتدّ به و هو قطعيّ البطلان. و لعلّه أراد ما إذا كان صرف المال موجباً للحرج، كما قلنا. و كذا الكلام فيما إذا استلزم تلف مال في الأثناء، أو في مكّة، أو عند العودة.

ثالثها: قد مرّ اعتبار أمن الطريق و تخلية السرب في الاستطاعة الموجبة للحجّ، و لا فرق بين ما كان الصادّ هو الحكومة، أو اللصّ أوغيره؛ للإطلاق.

نعم، لو كان هناك طرق أحدها مأمون وجب الذهاب منه، و هذا ظاهر.

يقول: صاحب العروة:

---

١. المصدر، ص٢٣٩.

٢. راجع: المصدر، ج٨، ص٢٠٠ و فيه «من مات و لم يحجّ حجّةالإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً». هذا الصحيحة رواها ذريح عن أبي‌عبدالله عليه السلام. أقول: في المنجد: «أجحف الدهر بالناس: استأصلهم و أهلكهم. أجحف فلان بعبده: كلّفه ما لا يطاق».

و لو كان جميع الطرق مخوفاً إلّا أنّه يمكنه الوصول إلى الحجّ بالدوران في البلاد، مثل ما إذا كان من أهل العراق و لا يمكنه إلّا أن يمشي إلى كرمان، و منه إلى خراسان، و منه إلى بخارا، و منه إلى الهند، و منه إلى بوشهر، و منه إلى جدّة مثلاً، و منه إلى المدينة، و منها إلى مكّة، فهل يجب أو لا؟ وجهان أقواهما عدم الوجوب؛ لأنّه يصدق عليه أنّه لا يكون مخلّى السرب.

أقول: الصدق ممنوع، و الأقوى الوجوب؛ فإنّه يستطيع أن يحجّ من طريق مأمون.

رابعها: إذا حصلت الاستطاعة في بعض شهور السنة حتّى في شهر المحرّم هل يجب حفظها ليحجّ في القابل أم لا يجب؟ أم فيه تفصيل؟ و يجري هذا البحث إذا حصلت الاستطاعة و لم يتمكّن من الحجّ لعذر آخر، كفقدان جواز السفر (پاسپورت) و نحوه، فهل يجب إبقاؤها إلى القابل أم لا؟

أقول: الاستطاعة عبارة عن زاد، و الراحلة، و الصحّة، و تخلية الطريق، و ما يحجّ به، كما مرّ؛ فإذا حصلت فقد وجب الحجّ، فهي بوجودها علّة للوجوب، و بوجوبها معلولة له، و لا منافاة بينهما.

أمّا الأوّل، فلإطلاق قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ ٱسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً».

و أمّا الثاني، فلما تقرّر في الأصول من وجوب المقدمّة شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: لا يمكن وجوب الحجّ بحصول الاستطاعة الحاصلة في غير أشهر الحجّ؛ فإنّ الحجّ موقّت بوقت خاصّ لا غير، قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَالحَجِّ»، و قال تعالى: «ٱلحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ ...»؛[1] فإنّه يقال: الموقّت هو الواجب دون الوجوب، و لا مانع بناء على صحّة الواجب المعلّق من أن يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً، و لا تنافيه الآيتان المتقدّمتان: أمّا الأولى، فظاهر؛ فإنّ المستفاد منها توقيت الحجّ دون الوجوب. و أمّا الثانية، فتقدير صدرها: زمان الحجّ أشهر معلومات، و هذا لا ينافي إطلاق الحكم

---

١. البقرة (٢): ١٨٩ و ١٩٧.

كما قلناه، و معنى ذيلها (أيّ قوله تعالى «فَمَنْ فَرَضَ فِـيهِنَّ ٱلحَجَّ»): فمن أوجب الحجّ على نفسه بالإحرام في الأشهر المذكورة، فيتّحد مع الصدر و مع الآية المتقدّمة مدلولاً، و ليس المراد بالفرض هو الحكم الشرعي الابتدائي قطعاً؛ إذ فاعله هو الله سبحانه دون المكلّف، و من المعلوم أنّ الضمير المرفوع يرجع إلى كلمة «من» الموصولة المراد بها المكلّف.

و يدلّ على ما قلنا صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «ٱلحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِـيهِنَّ ٱلحَجَّ»: «و الفرض التلبية و الإشعار و التقليد، فإن فعل ذلك فقد فرض الحجّ، و لا يفرض الحجّ إلّا في هذه الشهور...».[1]

و قوله عليه السلام في الذيل: «و لا يفرض الحجّ» يعني: لا يحرم و لا يشرع في الحجّ إلّا في هذه الشهور ـ بقرينة الصدر ـ لا أنّه لا يجب الحجّ إلّا في هذه الأشهر، فافهم. و حيث إنّ الأمور المذكورة ممّا لا يمكن الحجّ بدونها تصبح مقدّمة للواجب أيضاً، فتجب حفظها وجوباً غيريّاً، و لو عقلاً، و عليه، فلا يجوز إتلاف الزاد و النفقة، و تمريض النفس.

فلو علم أنّه يبتلى بمرض مانع عن السفر في المستقبل يجب عليه السفر حالاً، و لو شكّ فيه، فلا يجب؛ للسيرة، و كذا يجب البدار إلى السفر في أيّ جزء من السنة إذا علم بسدّ الطريق في المستقبل، كلّ ذلك إذا لم يستلزم حرجاً و إجحافاً و إلّا فلايجب. و الظاهر عدم الفرق في ذلك كلّه بين شهور سنة واحدة و سنوات متوالية إن لم يقم إجماع على خلافه.

تنبيه

قد عرفت أنّ الاستطاعة عبارة عن الزاد، و الراحلة و الصحّة، و أمن الطريق، فإذا ملك الزاد و الراحلة و هو مريض، أو منع الحكومة من السفر لم يتحقّق الاستطاعة الموجبة لوجوب الحجّ، فجاز له إتلاف الزاد، و كذا إذا كان سالماً حين حصولهما ولكن

---

١. البرهان، ج١، ص١٩٩ نقلاً عن الكافي.

مرض بعد ذلك، فقد سقط الوجوب، فجاز له الإتلاف و إن علم بزوال مرضه بعد أيّام.

و القول بأنّ شرط الوجوب هو وجود الزاد، و الراحلة الفعليّين، و الصحّة، و أمن الطريق حين المسير، خلاف الظاهر و تفكيك بين أجزاء الاستطاعة من دون مفكّك، فتأمّل.

هذا ما أراه راجحاً في المقام، و للعلماء العظام كلمات نافعة، و آراء جيّدة و لكن لا يمكن نقلها في هذه الرسالة، و الله العالم بأحكامه.

خامسها: إذا لم يكن له زاد و راحلة، ولكن قيل له. «حجّ و علىَّ نفقتك و نفقة عيالك»، وجب عليه، و كذا لو قال: «حجّ بهذا المال» و كان كافياً له ذهاباً و إياباً و لعياله، فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة، كما تحصل بملكها من غير فرق بين أن يبيحهاله أو يملّكها إيّاه، و لا بين أن يبذل عينها أو ثمنها، و لا بين أن يكون البذل واجباً عليه بنذر أو يمين أو نحوهما أو لا، و لا بين أن يكون الباذل موثوقاً به أو لا، و كذا لوكان له بعض النفقة فبذل له البقيّة وجب أيضاً، و كذا إذا وهبه ما يكفيه للحجّ لأن يحجّ، بل و كذا لو وهبه و خيّره بين أن يحجّ به أو لا. على إشكال في هذا الأخير،[1] كلّ ذلك لإطلاق جملة من الروايات.[2]

و أمّا لو وهبه و لم يذكر الحجّ لا تعييناً و لا تخييراً، فالظاهر عدم وجوب القبول، كما عن المشهور؛ فإنّ القبول نوع تكسّب و هو غير واجب، و لا يشمله الروايات المشار إليها، المسوقة لبيان حكم عرض الحجّ دون تمليك المال مطلقاً، هذا كلّه مختصر القول في الاستطاعة التي هي مقدّمة الواجب.

و أمّا الحج نفسه، فهو على أقسام ثلاثة: مفرد، و قران، و تمتّع. و الأوّلان: وظيفة

---

١. وجهه صدق عرض الحجّ عليه، فيثبت له حكم البذل من الوجوب، فيجب القبول. و ظهور العرض في النصوص في العرض على التعيين لا في العرض على التخيير، كما في المستمسك، هذا، و في صحيح حمّاد بن عثمان قال: بعثني عمر بن يزيد إلى أبي جعفر الأحول بدراهم و قال: قل له: إن أراد أن يحجّ بها فليحجّ، و إن أراد أن ينفقها فلينفقها، قال: فأنفقها و لم يحجّ. قال حمّاد: فذكر ذلك أصحابنا لأبي عبدالله عليه السلام فقال: «وجدتم الشيخ فقيهاً» لكن لا إطلاق فى الرواية يثبت أنّ الأحول كان صرورة لم يجحّ حجّةالإسلام، فلعلّه ترك الحجّ المندوب، فتأمّل، وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٣٧.

٢. المصدر، ج٨، ص٢٦.

المكيّ و من قرب من مكّة، و الثالث: وظيفة البعيد. و في تحديد البعد و القرب خلاف.

و أمّا الكلام حول مناسك الحجّ، فهو خارج عن وسع هذه الرسالة المبنيّة على الاختصار، و لنفس العلّة تركنا بيان تفاصيل الصلاة و الزكاة و الصوم.

▫ التحديث بنعمة الرب

قال الله تعالى: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ».[1]

إذا فسّرنا النعمة بالدين، فلا شكّ في وجوب تحديثه على النبيّ الأكرم و الإمام، بل على كلّ أحد من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من باب الإرشاد[2] و إن حملناها على عمومها، فإن قلنا بدلالة الأمر على الإرشاد أو الاستحباب، فيكون الحكم على خلاف خصوصيّة الخطاب عامّاً، و إن قلنا بدلالته على الوجوب، فالتعدّي عن النبيّ الأكرمﷺ إلى غيره مشكل أو ممنوع، و السيرة أيضاً على خلافه، و الفرض أيضاً باطل؛ لأنّ نعمة الله لا تحصى، فلا يمكن التحديث عنها مع أنّ التحديث عن بعض نعم الله ينافي مقام النبوّة، و على كلّ حال، لا تدلّ الآية على حكم مولويّ جديد.

٨٦. الحداد على المتوفّى عنها زوجها

لا إشكال في وجوب الحداد على المتوفّى عنها زوجها إذا كانت معقودة بالعقد الدائم، و ادّعي عليه الإجماع، و الأخبار المستفيضة، و قد مرّ بحثه في عنوان «التزيين» في الجزء الأوّل.

و أمّا المعقودة بعقد الانقطاع، فمقتضى إطلاق الأخبار المشار إليها وجوب الحداد عليها أيضاً، كما صرّح به بعضهم. و استشكل فيه صاحب العروة بدعوى انصراف الأخبار إلى الدوام؛ لكنّه ضعيف لا يعول عليه.

نعم، في صحيح ابن الحجّاج ـ بطريق الصدوق دون الشيخ ـ قال: سألت

---

١. الضحى (٩٣): ١١.

٢. و على الأوّلين من باب تبليغ الأحكام أيضاً.

أباعبدالله عليه السلام عن المرأة يتزوّجها الرجل متعةً ثمّ يتوفّى عنها زوجها... قلت: فتحدّ؟ قال: فقال: «نعم، إذا مكثت عنده أيّاماً، فعليها العدّة و تحدّ، و إذا كانت عنده يوماً أو يومين أو ساعة من النهار، فقد وجبت العدّة كملاً، و لا تحدّ».[١]

أقول: لا معدّل عن العمل بهذه الرواية جمعاً بين المطلق و المقيّد، ثمّ الظاهر أنّ المراد بالمكث هو المكث الخارجي، كما ذكره المحقّق اليزدي رحمه الله في عروته[٢] دون مدّة العقد، كما تخيّلناها سابقاً.

٨٧. تحريض المؤمنين على القتال

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتالِ»[٣] و قال الله تعالى: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لا تُكَلَّفُ إِلّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ».[٤]

ظاهر الآيتين وجوب تحريض المؤمنين على الجهاد على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله و لا خصوصيّة له صلى الله عليه وآله، بل يعمّ الحكم كلّ حاكم ديني يصلح له إقامة الجهاد حسب ملائمة الظروف له. و يمكن أن يكون المقام من أحد موارد الأمر بالمعروف، فلا حكم جديد. و الأظهر أنّ القتال مكروه للطبائع غالباً، فيحتاج إلى تحريض، و هو أمر زائد على الأمر بالمعروف، و قد جرّبناه أيّام جهادنا ضدّ السوفيات المقبورة.

٨٨. إحراق الحيوان الموطوء

قال الصادق عليه السلام ـ على ما في صحيح ابن سنان في الرجل يأتي البهيمة ـ: «إن كانت البهيمة للفاعل ذُبِحت، فإذا ماتت أُحْرِقت بالنار و لم ينتفع بها، و ضرب هو خمسة و عشرين (ون) سوطاً ربع حدّ الزّاني و إن لم تكن البهيمة له قوّمت و أخذ ثمنها منه، و دفع إلى صاحبها، و ذبحت و أحرقت بالنار و لم ينتفع بها، و ضرب خمسة و عشرين

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٨٤.
٢. العروة الوثقى، ج٢، ص٦٦.
٣. الأنفال (٨): ٦٥.
٤. النساء (٤): ٨٤.

(ون) سوطاً» فقلت: و ما ذنب البهيمة؟ فقال: «لا ذنب لها ولكن رسول الله ﷺ فعل هذا و أمر به؛ لكيلا يجترئ الناس بالبهائم و ينقطع النسل».[١]

ثمّ أقول: وجوب الضرب على الحاكم فقط، و أمّا وجوب الذبح و الحرق، ففي تعلّقه به أو بالفاعل أو بالعموم كفايةً وجوه. و المتيقّن هو الاوٴسط، و مع امتناعه أو عجزه يقوم الحاكم به، و مع عدمه أو عجزه لا بعد في الوجه الثالث.

و قد مرّ سائر روايات المسألة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فلاحظ، و يحتمل ـ قويّاً ـ وجوب الذبح فقط دون الإحراق بالنار، بل يكفي إعدام الحيوان و لو بالمواراة في الأرض، و على فرض وجوب الإحراق، فالظاهر كفاية الكهرب أيضاً، و إنّما ذكر النار في الرواية من باب المثال و لا خصوصيّة له.

▫ إحراق اللائط أو الملوط

قال الصادق عليه السلام في صحيح العزرمي: «وجد رجل مع رجل في إمارة عمر، فهرب أحدهما و أُخِذ الآخر، فجيء به إلى عمر... فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه، فضرب عنقه... ثمّ أراد أن يحمله، فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أيّ شيء بقي؟ قال: ادع بحطب، فدعا عمر بحطب، فأمر به أميرالمؤمنين عليه السلام فأحرق به».[٢]

أقول: المنقول عن المشهور تخيير الإمام في قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه، أو رجمه، أو إلقائه من شاهق، أو إلقاء جدار عليه، و جوّزوا أن يجمع الإمام بين أحد هذه و بين تحريقه: للصحيح المذكور، فحملوا الخبر على الجواز دون اللزوم على خلاف ظاهره.

أقول: أوّلاً: أنّ هذا الخبر معارض بخبر مالك بن عطيّة.[٣]

و ثانياً: أنّ الكبيرة لا تخرج فاعلها عن الإسلام، فيجب غسله، و كفنه، و الصلاة عليه، و دفنه. و ظاهر الخبر ترك كلّ ذلك، فيشكل الالتزام به. و رواية مالك قد ناقشنا

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤٣٦؛ ج١٨، ص٥٧٠.
٢. المصدر، ج١٨، ص٤٢٠.
٣. المصدر، ص٤١٩.

فيها باشتراك مالك بين الثقة و غيره نقاشاً ما، و الله العالم بأحكامه، و صحّة هاتين الروايتين و أمثالهما.

٨٩. تحريم ما حرّم الله

قال الله تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اَللّهُ وَرَسُولُهُ».[١]

أقول: الظاهر من الآية وجوب الحكم و البناء على حرمة ما هو حرام في الشريعة المقدّسة، و لا خصوصيّة للمحرّم إن قلنا: إنّه بمعنى المصطلح الفقهي، بل يلحق به الواجب و المباح، و غيرهما.

ثمّ الظاهر ـ بل المقطوع به بلحاظ السيرة ـ عدم لزوم تحصيل العلم بجميع الأحكام مقدّمة للحكم على طبق حكم الشريعة، بل يختصّ الحكم المذكور بما إذا علم حكم الله تعالى، بل المحتمل قويّاً نظارة الآية إلى حرمة إنكار حكم الله و رسوله لا وجوب الحكم به، فلاحظ. و على تقديره، فهو ممكن لكلّ أحد على أن يبني على حرمة ما حرّمه الله إجمالاً.

تنبيه

تعلّق الأمر بالحذر في جملة من الآيات الكريمة، لكنّ الظاهر أنّه للإرشاد دون الحكم المولويّ.

❑ محاسبة النفس

قال الكاظم عليه السلام في صحيح إبراهيم اليماني: «ليس منّا من لم يحاسب نفسه في كلّ يوم، فإن عمل حسناً استزاد الله، و إن عمل سيّئاً، استغفر الله منه و تاب».[٢]

---

١. التوبة (٩): ٢٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٧٧.

الظاهر أنّها غير واجبة ذاتاً، بل مقدّمة لترك المعاصي، و إسقاط استحقاق العقاب و إصلاح الحال.

❐ الإحسان

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِى الْقُربىٰ»،[1] الظاهر استعمال الأمر في مطلق الرجحان الشامل للوجوب و الاستحباب؛ إذ لم يعهد وجوب مطلق الإحسان في كلّ حال في شريعةالإسلام.

❐ الإحسان إلى الأسير

قال أميرالمؤمنين عليه السلام ـ على ما في صحيحة مسعدة بن زياد ـ: «إطعام الأسير و الإحسان إليه حقّ واجب و إن قتلته من الغد».

لاحظ عنوان «الإطعام» في حرف «ط»، و الظاهر أنّ الواجب بمعني ثابت، فيحمل على الندب.

❐ حسن الظنّ بالله تعالى

في صحيح ابن رئاب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «يؤتى بعبد يوم القيامة ظالم لنفسه، فيقول الله: ألم آمرك بطاعتي؟ ألم أنهك عن معصيتي؟ فيقول: بلى يا ربّ! ولكن غلبت عليّ شهوتي، فإن تعذّبني فبذنبي لم تظلمني، فيأمر الله به إلى النار، فيقول: ماكان هذا ظنّي بك! فيقول: ما كان ظنّك بي؟ قال: كان ظنّي بك أحسن الظنّ، فيأمر الله به إلى الجنّة، فيقول الله تبارك و تعالى: لقد نفعك حسن ظنّك بي الساعة».[2]

أقول؟: لكنّه مع أهمّيّته و عظيم فائدته يشكل الحكم بوجوبه. نعم، سوء الظنّ بالله حرام، كما مرّ في محلّه.

---

١. النحل (١٦): ٩٠.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص١٨٣.

فإن قلت: حسن الظنّ بالله دافع للضرر؛ لمنعه عن عذاب النار، كما في الرواية، و كلّ دافع للضرر واجب عقلاً، و لاسيّما مثل الضرر الأخروي، و عذاب النيران.

قلت: ليس حسن الظنّ بالله تعالى كالإطاعة و التوبة في دفعها للضرر حتّى يجب عقلاً، و لا دليل قويّ على أنّ حسن الظنّ بالله دائماً، و لكلّ أحد يدفع العذاب، كما لا يخفى على أنّه لو تمّ لأوجب جملة من المستحبّات الفقهيّة، و لا يلتزم به أحد.

٩٠. الإحسان بالوالدين

تدلّ على وجوبه عدّة من كرائم الآيات، و قد مرّ بحثه في عنوان «العقوق» في حرف «ق» في طيّ بيان المحرّمات في الجزء الأوّل.

أقول: ظاهر قوله تعالى: «وَاعْبُدُوا اللّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَبِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَالْجارِ ذِي الْقُرْبىٰ وَالْجارِ الْجُنُبِ وَالصّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً».[1]

وجوب الإحسان بالطوائف الثمانية لكنّ ملاحظة السيرة و المسلك الفقهي تحملنا على حمل الأمر على الاستحباب، أو تفسير الاحسان بمرتبة خاصّة منه، والله العالم بكلامه، و القدر المسلّم وجوب الإحسان بالوالدين، و بذي القربى بمقدار يتحقّق به صلة الرحم.

٩١. حصر المشركين

قال الله تعالى: «فَإِذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا...».[2] قيل: الغرض إيراد المشركين مورد الفناء و الانقراض، و إنجاء الناس من شرّهم، و لازم ذلك أن يكون الأوامر الأربعة المذكورة في الآية بياناً لنوع من الوسيلة إلى فنائهم و إنفادهم، فإن ظفر بهم و أمكن

---

١. النساء (٤): ٣٦.

٢. التوبة (٩): ٥.

قتلهم قتلوا، و إن يمكن ذلك قبض عليهم و أخذوا، و إن لم يمكن أخذهم حصروا ـ و الحصر هو المنع من الخروج عن محيط ـ و حبسوا في كهفهم، و منعوا من الخروج إلى الناس و مخالطتهم، و إن لم يعلم محلّهم قعد لهم في كلّ مرصد ليظفر بهم، فيقتلوا أو يؤخذوا.

و قيل: إنّ في الآية تقديماً و تأخيراً، و التقدير: «فخذوا المشركين حيث وجدتموهم و اقتلوهم» و مهما يكن من شيء، فإنّ ظاهر الآية وجوب حصر المشركين،[1] و هل هو مقدّمة للقتل فيكون الوجوب غيريّاً أو عمل أمر به بعد عدم التمكّن من القتل، فيكون الوجوب نفسيّا؟ كلاهما محتملان، و كذا في الأخذ و القعود.

و يمكن أن يقال: إنّ الواجب أوّلاً: هو قتل المشركين، بل مطلق الكفّار بعد اليأس عن رجوعهم إلى الحقّ، كما يفهم من آيات القرآن الكريم،[2] و عند عدم التمكّن منه، أو عدم الجواز هو الأخذ، أي الأسر، كما قيل: إنّ العرب يسمّون الأسير أخيذاً، و مع تعذّره فالحصر منعهم عن الخروج من محلّهم حتّى يسلّموا. و أمّا القعود، فالظاهر أنّه لأجل القتل و الأخذ و الحصر، و لا خصوصيّة له.

٩٢. تحصيل الكفن

الواجب على سبيل الكفاية هو كفن الميّت المسلم ـ بسكون الفاء ـ دون بذل الكفن ـ بفتح الفاء ـ له، كما سيأتي في عنوان «التكفين» في الجزء الثاني، ولكن إذا أمكن تحصيل الكفن له بالسؤال الخالي عن المشقّة من متبرّع أو عن معطي زكاة، فلا يبعد القول بوجوب تحصيله كفاية؛ اعتماداً على ارتكاز المتشرّعة من قبح دفن الميّت عارياً في هذه الحال، و هذا الوجوب إن لم يكن أظهر لا أقلّ أنّه أحوط، و الله العالم.

---

١. إلّا أن يناقش في هذا الظهور لأجل ورود الأوامر مورد رفع الحظر.

٢. لقوله تعالى: «قَاتِلُوا ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ» و منه يظهر بطلان ما تخيّله صاحب تفسير المنار حيث خصّ القتل بالمشركين وحدهم، و قد مرّ بحث المقام سابقاً إلّا أن يقال: إنّ القتال غير القتل، فالقتل مخصوص بالمشركين ـ كمشركي قريش ـ و لا يجب قتل مطلق الكفّار غير الذمّيين، كما يفهم من تضاعيف هذا الكتاب.

◻ إحصاء العدّة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا ٱلعِدَّةَ».[١]
الظاهر أنّ إحصاء العدّة عبارة عن الالتزام بأحكام العدّة في تمام مدتّها من عدم جواز التزويج و نحوه، فليس في الآية حكم جديد. نعم، ظاهر إحصاء العدّة اعتبار القصد في صحّتها، لكن سيأتي صحّتها من الجاهلة أيضاً في الجملة. لكن ظاهر الآية توجه الأمر بإحصاء العدّة إلى الرجال دون النساء فالمكلّف بمراعاة العدّة و ترتيب أحكامها هم الأزواج.

◻ الحضّ على إطعام المساكين

قال الله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِى يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱليَتِيمَ * وَلا يَحُضُّ عَلىٰ طَعامِ ٱلمِسْكِينِ».[٢]

و قال تعالى: «كَلّا بَلْ لا تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ* وَلا تَحاضُّونَ عَلىٰ طَعامِ ٱلمِسْكِينِ».[٣]

و قال تعالى «إِنَّهُ كانَ لايُؤْمِنُ بِاللّٰهِ ٱلعَظِيمِ* وَلا يَحُضُّ عَلىٰ طَعامِ ٱلمِسْكِينِ».[٤]

أقول: دلالة الآيتين الأوليين على وجوب حضّ المتمكّنين على إطعام المساكين محلّ إشكال.

و أمّا دلالة الآية الأخيرة، فالظاهر أنّه لا مجال لردّها؛ لظهورها في أنّ سبب دخول جهنّم و الابتلاء بالعذاب المذكور فيها هو عدم الإيمان و عدم الحضّ، فيكون وجوب الحضّ كوجوب الإيمان بالله موكّداً و مهمّاً جدّاً، فإذا وجب الحضّ، فقد وجب الإطعام بطريق أولى، لكن وجوب الإطعام في الشريعة الإسلاميّة غير معهود و لا أظنّ بأحد أفتى به، فلابدّ من علاج المسألة بما يطابق الأصول، و يمكن أن يراد به فرض شدّة الاحتياج إلى الطعام، أو فرض الزكاة والكفّارات. و لم أجد في الفقه من أفتى بوجوب الحضّ والمحاضّة. و الله العالم.

---

١. الطلاق (٦٥): ١.
٢. الماعون (١٠٧): ١ ـ ٣.
٣. الفجر (٨٩): ١٧ و ١٨.
٤. الحاقّة (٦٩): ٣٣ و ٣٤.

٩٣. حضانة الأطفال

تجب حضانة الأطفال على الوالد كما يفهم من الروايات، لكن على نحو لا ينافي أحقّيّة الأمّ بها و قد تقدّمت الروايات و تفصيل المسألة في الجزء الأوّل ذيل عنوان «النزع».

٩٤. حضانة اللقيط

لاحظ عنوان «الالتقاط» في حرف «ل».

٩٥. حفظ الحمامة على المحرم

في صحيح زرارة أنّ الحكم سأل أباجعفر عليه السلام عن رجل أهدي له في الحرم حمامة مقصوصة، فقال: أنتفها و أحسن علفها حتّى إذا استوى ريشها فخلّ سبيلها»[١] و مثله غيره.

أقول: قد مرّ حرمة إخراج طيور الحرم منه،[٢] هذا من ناحية، و من ناحية أخرى لا يجب الإقامة لأجل ذلك في الحرم؛ لأنّها عسر و حرج غالباً، فإن أمكن استيداعها لأحد من أهل مكّة ولو بأجرة قليلة فهو[٣] و إلّا فلا بُعدَ في إطلاقها في محلّ مأمون في الحرم، و يحتمل حمل الأمرين الأوّلين على الندب و مطلق الرجحان.

❑ المحافظة على الصلوات

قال الله تعالى: «حافِظُوا عَلَى ٱلصَّلَوات وَالصَّلاةِ ٱلوُسْطىٰ وَقُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ».[٤] ليس في الآية حكم جديد، كما لا يخفى.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص١٩٩.
٢. راجع: المصدر، ص٢٠٤.
٣. يدلّ عليه رواية كرب الصيرفي، المهمل، و ليس فيها ذكر الأجرة.
٤. البقرة (٢): ٢٣٨.

٩٦. حفظ الفروج

قال الله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ[1] مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ...».[2]

أقول: استفادة الوجوب مع ملاحظة قوله تعالى: «ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ» مشكلة؛ فإنّه ظاهر في مطلق الرجحان؛ ضرورة عدم لزوم كلّ ما هو أزكى للمكلّف.

لا يقال: إنّه ذكر في حقّ الرجال و لم يذكر في حقّ النساء فلا أقلّ من دلالة الآية على وجوب الحفظ عليهنّ. فإنّه يقال: من المطمئنّ به وحدة الملاك في الموردين، و إنّما لم يذكر في حقّهنّ صوناً عن التكرار لا لخصوصيّة المورد، و لا أقلّ من احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة، فلا يصحّ التمسّك بأصالة الظهور، كما ذكر في الأصول. لكنّ الأظهر بشهادة العرف أنّ الجملة المذكورة لاتضرّ بظهور الآية في الوجوب إن شاء الله تعالى.

و في صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كلّ آية في القرآن في ذكر الفرج فهي من الزنا إلّا هذه الآية؛ فإنّها من النظر، فلا يحلّ للرجل المؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه، و لا يحلّ للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها».[3]

يستفاد منها أوّلاً: وجوب حفظ العورة عن النظر؛ لعدم إمكان استفادة حرمة النظر المصرّحة في الرواية من استحباب الحفظ.

ثانياً: توجّه الحكم إلى كلّ من الذكر و الأنثى بالنسبة إلى جنسه، كما هو مقتضى ذيل الرواية، و عليه، فلا يستفاد لزوم غضّ بصر الذكر عن الأنثى و عكسه لوحدة السياق إلّا أن يقال بإطلاق الآية، و أنّه يدلّ على لزوم حفظ الفرج من كلّ من الجنسين المخالف و المماثل، و ليس في الرواية ما يقيّد إطلاقهما، فيحمل ما في الآية على

---

١. يحتمل توجّه الأمر بالغضّ إلى خصوص فرج جنس الموافق و المخالف بأن يجب حفظ الفرج، و يجب غضّ البصر عنه بناء على حمل كلمة «من» على غير التبعيض.

٢. النور (٢٤): ٣٠.

٣. البرهان، ج٣، ص١٣٠، لم ينقل الحرّ رحمه الله هذا الخبر في وسائله، و لا بعد في صحّة المتن، لكن مصدر الرواية تفسير القمّي و قد ضعّفنا نسبته إلى القمّي رحمه الله في كتابنا: بحوث في علم الرجال، فلا نعتمد على رواياته.

مجرّد ذكر المثال و هذا الإطلاق بقرينة كلمة «و يغضّوا» و «يغضضن» يكون أظهر، فلاحظ.

و يمكن أن يستدلّ على وجوب حفظ العورة أيضاً بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام ، قال: سألته عن الحمّام؟ فقال: «أُدخله بإزار»[1] بدعوى عدم خصوصيّة في الحمّام و الإزار، بل المراد حفظ العورة عن الناظرين، «إلّا أن يقال: إنّه أمر راجح لاواجب، و لذا يعمّ الحكم صورة خلوّ الحمّام عن الناظر، كما هو مقتضى إطلاقها، لكنّها إن جرى فيها الاحتمال المذكور، فلا يجري في صحيحة رفاعة عن الصادقعليه السلام قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فلا يدخل الحمّام إلّا بمئزر»؛[2] فإنّ لسانها لسان الحكم الإلزامي، و لأجله يقوّي دعوى عدم خصوصيّة الحمّام و الإزار.

و يؤيّده صحيحة الحلبي عنهعليه السلام، قال: سألت أباعبداللهعليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد؟ قال: «لا باس به».[3]

فإذا وجب ستر العورة من الرجال وجب من النساء بطريق أولى، ثمّ الأقوى عدم وجوب الحفظ من المجنون؛ فإنّه و الطفل غير المميّز كالحيوان. نعم، يمكن سريان الحكم إلى الطفل المميّز بإطلاق صحيحة رفاعة، بل بإطلاق الآية أيضاً. و في شمول حكم الغضّ و الحفظ في هذه الآية للكافرين نظر.

٩٧. حفظ المال الموقوف

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي:

إذا احتاجت الأملاك الموقوفة إلى التعمير أو الترميم لاجل بقائها و حصول نمائها، فإنّ عيّن الواقف لها ما يصرف فيها عمل عليه، و إلّا صرف من نمائها وجوباً، مقدّماً على حقّ الموقوف عليهم. و إذا احتاج إلى التعمير بحيث لولاه لم يبق للبطون اللاحقة، فالظاهر

---

١. وسائل الشيعة، ج ١، ص٣٦٧.

٢. المصدر، ص٣٦٨.

٣. المصدر، ص٣٧٠.

وجوبه و إن أدّى إلى حرمان البطن السابق ـ و قال أيضاً: ـ إذا خرب الوقف و لم تبطل منفعته ... فإن أمكن تجديده و إن كان بإجارته مدّة و صرف الإجارة في العمارة وجب ذلك.[1]

أقول: سألت عنه (دام ظلّه) دليل فتواه، فكتب إليّ من النجف الأشرف ما لفظه:

إن عيّن الواقف مصرفاً لتعمير الوقف فهو، و إن لم يعيّن فبما أنّ المرتكز في ذهن الواقف هو بقاء الوقف كذلك و صرف نمائه فيما عيّن له، فبطبيعة الحال ينصرف ما دلّ على وجوب العمل به إلى صورة بقاء الوقف بحاله. فلو توقّف بقاؤه كذلك على تعميره وجب ذلك بمقتضى هذا الارتكاز الذي هو شرط ضمنيّ للواقف في متن العقد. ثمّ إنّ الحفظ المذكور واجب على المتولّي إن كان، و إلّا فعلى الحاكم الشرعي من باب الحسبة، انتهى كلامه.

۹۸. حفظ النفس المسلمة

لا يجوز إهلاك الغير و الإضرار به من دون مجوّز شرعي، كما مرّ في بحث المحرّمات، كما لا يجب دفع الضرر عن الغير إلّا في بعض الموارد الخاصّة.

و أمّا ما عن المسالك و غيرها من وجوب حفظ مال الغائب من باب المعاونة على البرّ، و إعانة المحتاج، فيكون واجباً على الكفاية،[2] و ـ قال أيضاً: ـ إنّ قبول الوديعة... قد يكون واجباً، كما إذا كان المودع مضطرّاً إلى الاستيداع؛ فإنّه يجب على كلّ قادر عليها واثق بالحفظ قبولها منه كفاية، و لو لم يوجد غير واحد تعيّن عليه الوجوب.[3]

ضعيف لا دليل عليه، و الأمر بالتعاون على البرّ و التقوى لمطلق الرجحان و إلّا لزم تخصيص الأكثر المستهجن.

ولكن يجب حفظ نفس المسلم عن التلف و الهلاك، فإذا بلغ مسلم لأجل جوعه أو مرضه أو غيره من الأسباب مبلغ التلف، وجب على المسلمين كفايةً حفظه بأيّ وجه

---

۱. منهاج الصالحين، ج ۲ ص۲۵٦.

۲. جواهرالكلام، كتاب الوديعة، ص۴۹۹.

۳. المصدر، ص۵۰۰.

أمكن ولو بصرف مال، و كان بعض مشائخنا السادة يدّعي عدم وجود دليل لفظيّ عليه، و يسند الحكم إلى العقل فقط، و إنّه هو الذي أدرك ضرورته، و قد تحقّق في محلّه[١] «أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

أقول: يمكن أن نستدلّ عليه بوجوه خمسة:

أوّلها: حكم العقل، كما ذكر السيّد الأستاذ المشار إليه، و هو يشمل مطلق الإنسان.

ثانيها: فهمه من مذاق الشرع لبعض الآيات و الروايات الكثيرة الواردة في حقّ المؤمنين و المسلمين[٢] بحيث يعلم منه وجوب حفظهم عن التلف و التهلكة، قال الله تعالى: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً».[٣] مدلول الآية كحكم العقل في سعة الشمول. و لاحظ ما مرّ قبيل هذا في عنوان «الحضّ» في هذا الجزء.

ثالثها: ما ورد في وجوب شقّ بطن الأمّ الميّت و إخراج ولدها، كما يأتي نقله في عنوان «الإخراج».

رابعها: الروايات التي تأتي في عنوان «إخراج الولد من بطن أمه» في حرف «خ».

خامسها: ما روى الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام ـ و السند صحيح ـ من «أنّ ثلاثة نفر رفعوا إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، واحد منهم أمسك رجلاً، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى في (صاحب) الرؤية أن تسمل عيناه، وفي الذي أمسك أن يسجن حتّى يموت كما أمسكه، و قضى في الذي قتل أن يقتل».[٤]

وجه الدلالة أنّ سمل عيني الرائي إنّما هو لأجل عدم الدفاع عن المقتول و لو بإعلام الناس، و ليس له وجه سوى ذلك؛ إذ لا يحتمل أنّه لأجل النظر إلى القتل؛ فإنّه غير محرّم قطعاً.[٥]

و أفاد الأستاذ المتقدّم أيّام تشرّفي في النجف في أواخر عام «١٣٩٨هـ.ق» أنّ

---

١. لاحظ ما كتبنا حول هذه القاعدة المسمّاة بـ«قاعدة الملازمة» في الجزء الثاني من صراط الحقّ، ص١٧٦ ـ ١٨٩.

٢. لاحظ الجزء الثاني من الكافي و الجزء الثامن و الحادي عشر من وسائل الشيعة.

٣. المائدة (٥): ٣٢.

٤. راجع: وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥ و ٣٦.

٥. راجع: المصدر، ج١٨، ص٣١٣. يوّيد الحكم رواية السكوني و إن كانت ضعيفة سنداً و دلالة.

سمل عينه لأجل بغيه و تعاونه على المقتول، فقلت لسماحته: إنّ هذا لا يستفاد من الرواية فقرأ الرواية من كتاب الوسائل و لم يقدر على إثبات دعواه منها، ولكنّه مع ذلك أصرّ على استظهاره.

نعم، الرواية لا تشمل غير صورة عدم الدفاع كما إذا أشرف أحد على التلف من جهة الجوع و البرد و غيرهما، إلّا أن يقال: إنّ سمل العينين ليس لخصوص ترك الدفاع، بل لعدم حفظ نفس محترمة؛ إذ لم يثبت وجوب الدفاع بخصوصه في مثل المقام و لو من جهة الأمر بالمعروف، فتأمّل، و إنمّا يجب لأجل وجوب حفظ النفس المحترمة، على أنّ وجوب الدفاع أيضاً يرجع إلى وجوب الحفظ.

و قد مرّ بعض ما يناسب المقام في الجزء الأوّل من هذا لكتاب، فارجع.

و ببالي أنّ الشيخ الطوسي (رحمه اللّه) خالف و لم يوجب حفظ نفس المؤمن؛ اعتماداً على سيرة المسلمين على عدم إقدامهم في مواقع الزلزلة، و القحط، و قصد السلطات الجائرة قتل المظلومين و أمثال ذلك، و لا أذكر محلّه عاجلاً، و ما قلنا هو الصحيح، و يمكن تخصيص الحكم بما سيأتي في عنوان «النصر» و في عنوان «الوفاء مع الحربي»، فلاحظ و تأمّل.

ثمّ لا فرق في الحكم بين الحمل و غيره؛ فإذا ماتت المرأة الحاملة و أمكن إخراج حملها حيّاً وجب و لو بشقّ جوفها، و عيّنه جمع بكونه من الأيسر و لا دليل معتبر عليه، بل هو موكول إلى نظر الطبيب، و الأحسن أن يخاط بطنها بعد إخراج الحمل[1] إن لم يتوقّف الغسل عليه و إلّا وجب مقدّمة. و لا فرق في وجوب إخراجه و لو بالشقّ المذكور بين العلم بموت الطفل في الخارج و عدم بقائه إلّا دقائق يسيرة و عدمه. نعم، إذا علم عدم إمكان إخراجه حيّاً لم يجب.

و كذا في فرض حياتها إذا علم أنّ بقاءه في بطنها يوجب تلفه؛ فإنّه يجب إخراجه و لو بأن تتضرّر به الأمّ بعض الضرر و كذا يجب إخراجه حيّاً إذا كان بقاؤه يوجب تلفها.

و أمّا إذا دار الأمر بين حفظ الولد و إتلاف الأمّ و عكسه لعدم إمكان التحفّظ على كليهما، فقد ذكر صاحب العروة الوثقى ﷺ أنّه ينتظر قضاء الله سبحانه و تعالى حتّى

---

١. و قيل: يجب لرواية ضعيفة سنداً.

يتعلّق بموت أحدهما، و تبعه عليه كلّ من علّق على كتابه من الأعلام و أرباب الفتوى، و الظاهر أنّ أوّل من عنون المسألة و أفتى بوجوب الانتظار هو صاحب الجواهر؟ في آخر بحث دفن الميّت، و إليك عبارته:

«و أمّا لو كانا معاً حيّين و خشي على كلّ منهما، فالظاهر الصبر إلى أن يقضي الله، و لا ترجيح شرعاً، و الأمور الاعتباريّة من غير دليل شرعيّ لا يلتفت إليها».[1]

أقول: الكلام في موردين: الأوّل: في وظيفة الأمّ الحامل. و الثاني: في وظيفة غيرها من المكلّفين، كالطبيب، و زوج الحامل، و غيرهما.

أمّا الأوّل، فلا يبعد القول بجواز إهلاك الحمل للأمّ الحامل؛ لإصالة البراءة؛ لأنّ تكليفها بحرمة هلاكه عليها في هذه الحالة عسر و حرج و هما منفيّان في الشريعة.

فإن قلت: قاعدتا نفيهما وردتا مورد الامتنان، فلا يشمل المقام و نظايره ممّا يتضرّر بهما آخرون؛ إذ الامتنان للنوع ليس لشخص خاصّ.

قلت: نعم، لكن تطبيقه على المقام ممنوع؛ فإنّ قوله تعالى: «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و قوله تعالى: «يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ» متوجّهان إلي المكلّفين و لا يشملان الحمل قطعاً؛ إذ لا يعقل في حقّه جعل العسر و الحرج حتّى يمنّ عليه بنفيهما، و منه يظهر جواز الهلاك حتّى إذا كان الولد رضيعاً، بل غير مميّز في مفروض البحث، فإذا دار الأمر بين حفظ المكلّف نفسه أو حفظ صبيّ غير مميّز آخر جاز له إتلاف الصبيّ لنفي العسر و الحرج، سواء كان الصبيّ إبناً له أم أجنبيّاً.

و أمّا الصبيّ المميّز، فحيث يمكن جعل الحكم الحرجي في حقّه عقلاً، فلا مانع من شمول الآيتين المذكورتين له، إلّا أن يدّعى انصرافهما إلى المكلّفين، و فيه إشكال.

فإن قلت: ليس تلفها معلوماً حتّى تكون حرمة إتلافه عليها حرجيّة؛ لاحتمال موته و بقائها.

قلت: علمها بموتها أو موت حملها مع تكليفها بالصبر يوجب الحرج قطعاً. و إن شئت فقل: إنّ لزوم الحرج غير منحصر بصورة علمها بموتها، بل يترتّب على خوف موتها أيضاً إذا لم يجز لها الفرار منه بإسقاط حملها، و هذا أمر وجداني.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤ (آخره)، ص ٣٧٨.

و يمكن أن يؤيّده أيضاً بأنّ قتل الحمل في مفروض البحث لا يعدّ ظلماً و زوراً عند العقلاء، بل يرونها محقّة فيه، و أنّ لها الحقّ، فيشمله قوله تعالى: «وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ اَلَّتِي حَرَّمَ اَللّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ»[١] إلّا أن يدّعى أنّ المعهود من مثل هذا الحقّ في الشريعة هو القصاص و الحدّ لا غير لكنّه غير مدلّل، فتأمّل.

و هنا اعتراض آخر يخطر بالبال و هو أنّ بناء الفقهاء ليس على إجراء قاعدتي «الحرج» و «العسر» لرفع حرمة الزنا و اللواط و السحق فضلاً لرفع حرمة قتل النفس، كما ذكرنا ذلك في الفائدة الثالثة من خاتمة الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

و جوابه أوّلاً: أنّ الحرج في المقام هو احتمال تلف النفس دون سائر أقسام المشقّة. و ثانياً: أنّ قتل الحمل ليس كقتل سائر النفوس الحيّة، و لذا لم يفت أحد ـ فيما أعلم ـ بوجوب القصاص في حقّ من قتله متعمّداً، و إنّما اكتفوا بالدية الكاملة.

و يمكن أن نستدلّ عليه أيضاً بأنّ المورد يدخل في باب التزاحم بين الحكمين و هما وجوب حفظ نفسها و وجوب حفظ حملها، أو حرمة إلقاء نفسها في التهلكة، و حرمة قتل حملها، و حيث لا ترجيح لإحدى النفسين على الأخرى تتخيّر الأمّ بينهما، فلها قتل حملها، و لها اختيار موتها و حفظ حملها، بل الصحيح تعيين الأوّل عليها، و عدم جواز الثاني لها؛ لأنّها ـ لكونها مسلمة مؤمنة ـ أهمّ من نفس ولدها، و كون ولد المؤمن بحكم المؤمن ـ لو سلّم ـ لا ينافي ما ذكرنا؛ فإنّ المؤمن الواقعي أهمّ من المؤمن الحكمي، على أنّه في مثل الحمل غير مسلّم؛ لعدم دليل قويّ عليه. و وجوب الدية الكاملة على قتله معارض بعدم تشريع قصاص قاتله.

نعم، لا يجوز إتلافه في غير فرض الكلام بدلائل مرّت في بيان المحرّمات، لكن يشكل بأنّ تلف نفسها غير معلوم حتّى يجب عليها قتل حملها، فلعلّ الله تعالى قدّر موت حملها؟ فكيف يجوز لها قتله؟ فتأمّل فيه؛ فإنّا قد أجبنا عنه في الدليل الأوّل، و العمدة هو الدليل الأوّل.

و أمّا المورد الثاني، فإن علم الطبيب الماهر الأمين مثلاً أنّه لو لم يقتل أحدهما لماتا

---

١. الإسراء (١٧): ٣٣.

كلاهما، فالظاهر جواز قتل أحدهما له، و هذا ممّا يعلم من مذاق الشرع، و بناء العقلاء.

و أمّا بحسب الأدلّة اللفظيّة، فالمقام لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ المتيقّن من وجوب حفظ النفس إنّما هو غير هذا الفرض.

و إن علم بموت أحدهما إذا لم يتدخّل، فالظاهر عدم جواز التدخّل للغير، و لزوم انتظار قضاء الله تعالى كما ذكره الجماعة؛ لعدم دليل على جواز قتل أحدهما مقدّمة لحفظ الآخر؛ فإنّ عمدة الدليل على الجواز في المورد الأوّل هو نفي الحرج غير الجاري في المقام، كما هو ظاهر. إذ لا حرج في حقّ الأجنبيّ، بل إذا كان قتل الحمل حرجياً بالنسبة إلى أبيه مثلاً لا يجوز له قتل زوجته الحامل؛ لتناقض قاعدة نفي الحرج في المقام و عدم صحّة إجراء القاعدة لرفع حرمة قتل مؤمن آخر.

نعم، إذا كان قتل الأمّ حرجياً بالنّسبة إلى ثالث، كأب، أو أمّ، أو أخ لها جاز له قتل الحمل؛ لما عرفت من عدم شمول القاعدة له، كما يجوز له و للحامل إجارة الكافر أو المسلم الجاهل الغافل، بل العالم بحرمة قتل الحمل إذا كان غير مبال بالأحكام الشرعيّة و غير مقيّد بقيودها و حدودها، كجملة من أطبّاء عصرنا، لقتل الحمل.

فإن قلت: التوكيل المذكور إعانة على الظلم، فيحرم.

قلت: المفروض جواز قتل الحمل للموكّل، فلا يكون ظلماً حتّى يكون التوكيل إعانة عليه. نعم، هو إعانة على الحرام؛ فإنّ الوكيل الأجنبي لا يجوز له قتل الحمل، إلّا أنّه لا دليل على حرمة الإعانة على الحرام، كما سبق في بحث المحرّمات. و على تقديره لا مانع من تخصيصها و ليست بأشدّ من حرمة قتل النفس حيث خصّصناه بقاعدة الحرج و حكومتها.

و هنا احتمال آخر و هو جواز قتل الحمل للثالث مطلقاً و إن كان أجنبيّاً لم يحصل له حرج من موت الأمّ، و ذلك لما أسلفنا من أهمّيّة المسلم على غير المسلم ـ حتّى بنحو السلب، والإيجاب دون الملكة و عدمها ـ فيتلف الحمل امتثالاً؛ لوجوب حفظ أمّه المسلمة في فرض خوف تلفها و احتمال فوتها؛ فتدبّر فيه.

هذا ما عندي في هذا المقام، و الله عالم بحقيقة الحال. و على كلّ، قد استثني من الحكم المذكور (أي وجوب حفظ النفس المحترمة) موارد ثلاثة:

أوّلها: ما إذا شرط الكافر في الجهاد أن لا يقاتله غير المسلم المقاتل؛ فإنّه واجب الوفاء بلا خلاف يجده صاحب الجواهر إلّا من ابن الجنيد. و معنى هذا الوجوب عدم جواز الدفاع عن المؤمن، و عدم وجوب حفظ نفسه و إن حصل العلم بقتله بيد الكافر، و هذا ممّا يمكن فهمه من السيرة الخارجيّة المنقولة عن الحروب الدينيّة في صدر الإسلام و يشير إليه إطلاق الاستثناء في قوله تعالى في الجملة: «وَإِنِ ٱسْتَنْصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ»[1] و لاحظ عنوان «النصر» في الجزء الثاني و هو المورد الثاني من الاستثناء. فلاحظه.

ثالثها: هل يجب إرضاء ورثة المقتول للعفو عن القاتل المسلم أو المؤمن و لو بإعطاء الدية لهم؟ الصحيح عدم الوجوب، كما يفهم من السيرة المتّصلة بزمان النبيّ الأكرم ﷺ، بل لو علم المكلّف خلاص القاتل بمجرّد الشفاعة إلى ورثة المقتول لم يجب و إلّا لبان و اشتهر و حيث لا فلا.

ثمّ إنّه لا شكّ في وجوب حفظ نفس المكلّف عليه أيضاً لعين ما مرّ هناك، و لأجله ذهب جماعة من الفقهاء إلى وجوب حفظ القاتل نفسه من القصاص بإرضاء ورثة المقتول و لو ببذل الدية.[2]

و ربّما نسب إلى المشهور عدم وجوب حفظ النفس في مثل المقام، و أنّ للقاتل عدم بذل الدية و تمكين ورثة المقتول من قتله.

أقول: و لعلّه غير بعيد؛ إذ لو كان هو واجباً لاشتهر و ذاع و بان، حيث لا ـ حتّى في مورد واحد، فإنّا لم نر أمراً من النبيّ الأكرم أو أحد الأئمّة توجّه إلى القاتل بوجوب بذل الدية و حفظ نفسه ـ فلا.

---

١. الأنفال (٨): ٧٢.

٢. راجع: جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٢٨٠.

٩٩. حفظ الوديعة على المستودع

يجب حفظ الوديعة على المستودع بلا خلاف أجده، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، مضافاً إلى ما في عدمه من الخيانة المحرّمة كتاباً و عقلاً و سنّةً متواترةً و إجماعاً بقسميه، و إلى كونه مقدّمة لوجوب أداء الأمانة و ردّها إلى مالكها[١] بل يجوز الحلف و لو كذباً عند الظالم؛ حفظاً لها، كما دلّت عليه بعض الروايات.[٢]

ثمّ إنّ حفظ كلّ شيء بحسبه و لا تحديد له شرعاً، فيجب وضعه في محلّه المعدّ لأمثاله عرفاً إلّا أن يعيّن المالك حفظاً خاصّاً، فيجب العمل بما عينّه، كلّ ذلك ظاهر.

١٠٠. حفظ الأيمان

قال الله تعالى: «لا يُؤاخِذُكُمُ ٱللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمانِكُمْ وَلـٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُّمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ... ذٰلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوا أَيْمانَكُمْ».[٣]

الظاهر من حفظ الأيمان هو العمل بما حلف و الجري على مقتضاه لا الإمساك عن الحلف ابتداء، كما قيل؛ فإنّه خلاف الظاهر من الآية. و يمكن أن نستدلّ عليه بما دلّ على حرمة القول بلا فعل، كما مرّ في الجزء الأوّل و بقوله تعالى: «وَلاتَنْقُضُوا ٱلأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً».[٤]

و الظاهر أنّ حرمة النقض عرضيّة و إنّما الأصيل و الذاتي وجوب الحفظ، فلاحظ.
و لا يتوهّم جواز مخالفة اليمين من صحيحة عبدالرحمن، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن اليمين التي تجب بها الكفّارة؟ قال: «الكفّارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه و لا يشتريه ثمّ يبدو له، فيشتريه، فيكفّر عن يمينه».[٥]

فإنّها في مقام بيان وجوب الكفّارة، و لا نظارة لها إلى جواز الحنث و عدمه حتّى

---

١. راجع: المصدر (كتاب الوديعة)، ص ٥٠٠، الطبعة القديمة.
٢. وسائل‌الشيعة، ج١٦، ص١٦٢؛ تهذيب الأحكام، ج٨، ص٢٨٥.
٣. المائدة (٥): ٨٩.
٤. النحل (١٦): ٩١.
٥. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٦.

يستفاد من قوله عليه السلام: «ثمّ يبدو له إلخ» خلاف ما مرّ و فيه تأمّل. إذا عرفت هذا، ففي المقام مسائل كثيرة نذكر جملة منها بعونه تعالى:

المسألة الأولى: يشترط في الحالف البلوغ، و العقل، و الاختيار، و القصد، فلا ينعقد حلف الطفل و المجنون و هو واضح، و لا حلف المكره و المجبور؛ للروايات.[١] و حلف اللاغي كما يظهر من الآية.

و أمّا الغضبان، فإن لم يملك نفسه فلا ينعقد و إلّا فيجب الوفاء به، و لا ينعقد يمين الولد و الزوجة و المملوك إلّا بإذن الأب و الزوج و المالك، كما يدلّ عليه قول رسول الله صلى الله عليه وآله في صحيحة منصور عن الصادق عليه السلام: «لا يمين للولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا نذر في معصية و لا يمين في قطيعة».[٢]

فإنّ الظاهر منها نفي صحّة اليمين، خصوصاً بقرينة قوله صلى الله عليه وآله: «و لا يمين في قطيعة». و مقتضى الإطلاق عدم الفرق في إبطال اليمين بين كون الوالد حاضراً أو غائباً؛ إذ المعيّة غير ظاهرة في المعيّة المكانيّة، و لا بين كونه كافراً أو مؤمناً، و لا بين كون المرأة منقطعة أو دائمة، لكنّ المتيقّن من الرواية اعتبار رضاء هؤلاء في انعقاد يمين هولاء دون إذنهم بخصوصه، كما هو ظاهر.

و نقل عن المشهور و الأكثر صحّة انعقاد حلفهم (أي الابن، و الزوجة، و المملوك) إلّا أنّ للأب، و الزوج، و المالك إحلال الحلف، فلم يشترطوا إذنهم في انعقاد الحلف،[٣] فلو لم يعلموا انعقد اليمين و وجب على الحالف حفظه و الكفّارة إذا حنث.

و هذا القول و إن أطال بعض الأعاظم في تصحيحه لكنّه خلاف ظاهر الصحيحة المتقدّمة كما قلنا، و الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

و إذا منعوا عن الجري بمقتضى اليمين بعد إمضائهم، فهل ينحلّ اليمين أم لا؟ فيه

---

١. منها معتبرة البزنطي و فيها «محمّد بن خالد» كما في المصدر، ص١٦٤، و راجع أيضاً: ص١٧٢.

٢. المصدر، ص١٥٦. لكن في سند الحديث كلام ذكرناه في محلّه.

٣. لكن في قلائد الدرر، ج ٣، ص ٢٠ «... فيقع بدون الإذن باطلاً فالإذن حينئذ يكون شرطاً في الصحّة ... و هذا هو المشهور».

وجهان أوجههما الأوّل؛ لروايات تقدّم بعضها في بحث الحجّ، و مع الشكّ يرجع إلى الاستصحاب بناء على جريانه في الأحكام الكليّة، فافهم.

المسألة الثانية: إنّما ينعقد اليمين إذا حلف بالله و أسمائه المختصّة به أو المشتركة بينه و بين غيره و إن لم تنصرف إليه تعالى، بل و إن غلبت استعماله في غيره إذا قصد بها ذاته تعالى. و القول باختصاص الانعقاد بلفظ الجلالة و أسمائه الخاصّة أو المشتركة الغالبة عليه تعالى ضعيف، فإنّه خلاف إطلاق الروايات.

ففي جملة من الروايات المعتبرة أنّ «كلّ يمين لايراد بها وجه الله عزّوجلّ، فليس بشيء».[١]

و في صحيح عليّ بن مهزيار عن الجوادعليه السلام: «.. إنّ الله عزّوجلّ يقسم من خلقه بما شاء، و ليس لخلقه أن يقسموا إلّا به عزّوجلّ».[٢]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقرعليه السلام: مثله.[٣]

و في صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام: «و أمّا قوله «لعمرو الله» و قوله: «لاهاه» فإنّما ذلك بالله عزّوجلّ».[٤] و يؤيّده أو يدلّ عليه إطلاق الآية المعنونة.

و في الشرائع: «لا تنعقد بما لا ينصرف إطلاق اسمه إليه، كالموجود، و الحيّ، و البصير، و السميع ـ و إن نوى بها الحلف ـ لأنّها مشتركة». و في الجواهر: «بل لا أجد فيه خلافاً بينهم إلّا ما يحكى عن الإسكافي من انعقادها بالسميع، و البصير، و إن اعتقد العينيّة...» أقول: و الأصحّ ما قلناه أوّلاً.

و لو حلف بقدرة الله، و علمه، و حياته و غيرها من صفاته الذاتيّة، فإن اعتقد زيادتها على ذاته تعالى ـ كما عليه جمع من غيرنا ـ لا ينعقد حلفه، و ان اعتقد العينيّة ـ كما عليه أهل الحقّ ـ انعقد؛ لأنّه حلف بذات الله. و لو حلف بجلال الله، و عظمته ففي انعقاده تردّد و الاحتياط ـ لأجل إجماع المبسوط عليه، و لأجل أنّ جلاله تعالى و

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٦٦ ـ ١٦٩..
٢. المصدر، ص١٩٠.
٣. المصدر، ص١٩١.
٤. المصدر، ص١٩٢.

عظمته ليسا أمرين مغائرين لذاته ـ لا يترك، و مثله الحلف بحقّ الله إن لم يقصد بـه احترامه أو دينه، بل هو الأقوى لو كان عند العرف قسماً به تعالى.

و لا ينعقد بالطلاق و العتاق و غيرهما، بل لا ينعقد بالقرآن، و النبيّ و الإمام. نعم، إذا استلزم ترك الالتزام باليمين هتك النـبيّ، و الإمـام، و القـرآن مـثلاً حـرم الحـنث بلاكفّارة. و الدليل على عدم الانعقاد بغير ما يدلّ على ذاته تعالى روايات كثيرة.[١]

المسألة الثالثة: لا شكّ في عدم انعقاد اليمين بمجرّد اللفظ و لو كـان صـريحاً إذا لم يصدر عن قصد؛ للآية المتقدّمة؛ و لقوله تعالى: «لا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمانِكُمْ وَلـٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»،[٢] و لصحيح صفوان عن الكاظمعليه السلام، قـال: سألت أباالحسنعليه السلام عن الرجل يحلف و ضميره على غير ما حلف عليه، قال: «اليمين على الضمير».

و مثله صحيح إسماعيل[٣] عن الرضاعليه السلام و هل ينعقد بالقصد و الضمير المجرّد دون التلفّظ استناداً إلى هاتين الآيتين و الروايتين؟ فيه إشكال، بل منصرف الأدلّة بأجمعها، بل ظهور بعضها هو التلفّظ بالحلف، و لا أقلّ من الشكّ فيرجع في القصد المجرّد إلى إصالة البراءة، فلاحظ.

المسألة الرابعة: لا إشكال في عدم انعقاد اليـمين فـي إتـيان المـحرّمات و تـرك الواجبات و هذا أمر قطعيّ لا يحتاج إلى نقل الروايات الدالّة عليه،[٤] كما أنّه لا شكّ في انعقاده في ترك المحرّمات و المكروهات، و إتيان الواجبات و المستحبّات.

و هل يصحّ في ترك المستحبّات و إتيان المكروهات و المباحات و تركها أم لا؟

الجواب عدم الصحّة في الأوّلين إلّا إذا كان له جهة عارضة أفضل من المستحبّ أو ترك المكروه المذكور، و الصّحة في الأخير إلّا إذا فرض ابتلاؤه بما هو خير منه. و إليك الروايات المربوطة بالمسألة:

---

١. المصدر، ص١٦٧ ـ ١٧٠ و ١٩٠ و ١٩١ و ١٩٦ و ١٩٧ ـ ٢٠٠.

٢. البقرة (٢): ٢٢٥.

٣. وسايل الشيعة، ج١٦، ص١٨٠.

٤. المصدر، ص١٥٦ ـ ١٦١.

منها، موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام، قلت له: يحلف بالأيمان المغلّظة أن لا يشتري لأهله شيئاً، قال: «فليشتر لهم، و ليس عليه شيء في يمينه».[١]

أقول: لا يجوز التمسّك بإطلاق الرواية، فإنّ الاشتراء قد يكون واجباً أو مندوباً، و قد يكون محرّماً أو مكروهاً، و قد يكون مباحاً، و بل لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الحلف المنعقد على نحو السالبة الكلّيّة و مثله مرجوح دائماً، فلذا حكم الإمام ببطلان يمينه.

منها: صحيحة الأعرج، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين، فيرى أنّ تركها أفضل و إن لم يتركها خشي أن يأثم، أيتركها؟ قال: «أما سمعت قول رسول‌الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».[٢]

أقول: لا يقيّد إطلاق قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بمورد فرض الراوي، كما هو ظاهر، و مدلوله ـ ولو بالانصراف انحلال اليمين و إن كان متعلّقه واجباً أو مندوباً ـ إذا زاحم واجباً أو مندوباً آخر أرجح، فمن حلف على إعطاء النفقة لواجب النفقة أو إطعام الفقراء ثمّ توقّف إنقاذ غريق على صرف ذلك المال انحلّ يمينه.

و من حلف على إطعام فقير معيّن ثمّ وُجِدَ فقير أهمّ منه، كعالم فاضل مجاهد ولم يمكن إطعامهما معاً انحلّ يمينه و استحبّ إطعام العالم المذكور، و عدم انحلال اليمين و إن كان متعلّقه مباحاً إذا لم ير خيراً منه أو لم يمكن فعله.

فالأمر في قوله صلى الله عليه وآله «فدعها» ليس للوجوب؛ إذ ليس كلّ خير بواجب العمل، بل هو وقع عقيب الحظر الناشئ من اليمين.

مثلها ـ في الدلالة على انحلال اليمين في صورة مزاحمة متعلّق اليمين بما هو أهمّ و أحسن منه ـ موثّقة عبدالرحمن بسند الشيخ قدس سره عنه عليه السلام «إذا حلف الرجل على شيء و الذي حلف عليه إتيانه خير من تركه، فليأت الذي هو خير و لا كفّارة عليه، و إنّما ذلك من خطوات الشيطان».[٣] و على كلّ، المستفاد من الروايتين توقّف وجوب العمل

---

١. المصدر، ص١٦٧.

٢. المصدر، ص١٧٥.

٣. راجع: المصدر، ص١٧٦، كأنّ الرواية مقطوعة أو وقع فيه التصحيف من الناسخ أو المطبعة و لكن في الكافي، ج٧، ص ٤٤٣ روي عن عبدالرحمن و هو أيضاً خطأ.

باليمين، و لزوم الكفّارة الواجبة بالحنث على عدم تزاحم متعلّق اليمين بما هو خير و أحسن منه، و لا فرق بين كون ما هو خير أمراً آخر، أو نقيض المحلوف عليه، كما يظهر من الرواية الثانية، و لا إجمال فيه، و لا في نفس الخيريّة كما زعمه بعض الأعاظم.

ثمّ إذا توقّف انعقاد اليمين بقاء على عدم مزاحمته بالأحسن منه، فليتوقّف عليه حدوثاً؛ إذ لا يقبل الفهم العرفي التفكيك بينهما، بل التوقّف الحدوثي أولى، و عليه، فلا ينعقد اليمين ابتداء في فرض المزاحمة المذكورة، بل الرواية الثانية ظاهرة فيه. نعم، موردها النقيض الخير دون الضدّ الخير، و لا بعد في إلحاقه به عرفاً، و لأجل ذيل الرواية قال الشهيد؛ في محكيّ الدروس:

متعلّق اليمين كمتعلّق النذر، و لا إشكال هنا في تعلّقها بالمباح، و مراعاة الأولى في الدنيا أو الدين، و ترجيح مقتضى اليمين مع التساوي، و هذه الأولويّة متبوعة و لو طرأت بعد انعقاد اليمين، فلو كان البرّ أولى في الابتداء ثمّ صار المخالفة أولى اتّبع و لا كفّارة عندنا، انتهى.

و قال صاحب الجواهر؛: «و كيف كان، فلا خلاف و لا إشكال في عدم الحنث و عدم الكفّارة إذا كان خلاف اليمين خيراً منها إلخ».

فإن قلت: على هذا، لا ينعقد اليمين في المباحات و إتيان أكثر المستحبّات؛ فإنّ بعض المستحبّات الأخر أو الواجبات خير منها، فلا ينعقد الحلف على إطعام الفقراء الجهّال؛ فإنّ إطعام العالم خير منه، و لا على الصلاة في مسجد المحلّة؛ لأنّ الصلاة في المسجد الجامع خير منها، و هكذا.

قلت: الاعتبار بفرض المزاحمة لا مطلقاً، فمن يقدر على الإطعامين و الصلاتين لا مزاحمة، فلا مانع من الانعقاد، و هذا يفهم من منصرف الروايتين.

و أيضاً قد يكون إتيان الخير غير ميسور للناذر حدوثاً و بقاءً، فلا بأس بالانعقاد. بقي شيء و هو أنّه إذا فرض أنّ الناذر مصمّم على عدم إتيان ما هو خير من محلوفه

على كلّ تقدير، فهل يجب عليه العمل بيمينه أم لا؟

مقتضى الاعتبار هو ألاوّل، و مقتضى الإطلاق هو الثاني إلّا أن ينزّل عليه، و أنّ الأمر بترك المحلوف ليس نفسيّاً، بل لأجل إتيان الخير، فإذا لم يكن قاصداً و فاعلاً له لا مانع من تحكيم إطلاق ما دلّ على وجوب الوفاء، و الله العالم.

و يمكن أن يستدلّ عليه بصحيحة عبدالرحمن عن الصادقعليه السلام: «الكفّارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه و لا يشتريه ثمّ يبدو له فيشتريه، فيكفّر عن يمينه»؛[1] فإنّ ظاهرها انعقاد اليمين في المباحات التي يوجد خير منها غالباً، فوجه صحّة اليمين فيها هو بناء الحالف على عدم إتيان غير محلوفه، فتأمّل.

و يمكن أن تجعل هذه الصحيحة قرينة على أنّ المراد بالخير في الروايتين المتقدّمتين هو الخير الأخروي، و يمكن أن يقيّد ذيلها الدالّ على الكفّارة بصورة عدم المرجوحيّة؛ لأجل هاتين الروايتين. و موثّقة زرارة عن الباقرعليه السلام: «كلّ يمين حلفت عليها لك فيها منفعة في أمر دين أو دنياً، فلا شيء عليك فيها، و إنّما تقع عليك الكفّارة فيما حلفت عليه فيما لله فيه معصية إن لا تفعله ثمّ تفلعه».[2]

و يظهر منها عدم انعقاد اليمين على ترك المستحبّات و إتيان المكروهات، فمتعلّق اليمين لابدّ أن لا يكون مرجوحاً بحسب الدين و الدنيا. و الظاهر أنّ المراد بالمنفعة الدنيويّة المنفعة غير المجبورة بالمنفعة الأخرويّة، كما إذا حلف أن لا يأكل عنباً مثلاً ثمّ أصابه مرض ينفعه العنب، فمثل هذه اليمين لا ينعقد. و أمّا إذا حلف على إعطاء شيء للفقير فإمساكه و إن كان خيراً غير أنّه يجب العمل بالحلف؛ لأنّ الضرر مجبور بثواب الآخرة. و يمكن أن تكون الموثّقة ناظرة إلى ترتّب الكفّارة و عدمها دون جواز المخالفة و حرمتها، كما سيأتي الإشارة إليه.

و عن الفاضل السبزواري:

و يبقى الإشكال في الأمر الذي يترجّح بحسب الدين و لم يبلغ حدّ الوجوب و ترجّح

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٧.

٢. المصدر، ص١٨١.

تركه بحسب الدنيا؛ لتعارض عموم الأخبار فيه، و ظاهر الأصحاب الانعقاد هنا.

أقول: عرفت وجهه، لكن مع ذلك يبقى الإشكال في بعض المصاديق.

و عنه أيضاً في محكيّ كفايته:

و الظاهر أنّ متعلّق اليمين إذا كان مرجوحاً بحسب الدين لم ينعقد و جاز تركه، و قد قطع به الأصحاب، و يستفاد من أخبار كثيرة، و الإشكال ثابت في المباح الذي يتساوى طرفاه بحسب الدنيا، و قد قطع الأصحاب بالانعقاد هنا، و نقل إجماعهم على ذلك.

و قال صاحب الجواهر ـ بعد نقل كلمات جملة من العلماء ـ: «إلى غير ذلك من عباراتهم المتّفقة ظاهراً في انعقاد اليمين على المباح المتساوي فعلاً و تركاً على فعله و تركه ...».

أقول: فلا إشكال فيه؛ إذ في فرض طروء الأولويّة على خلافه لا ينعقد أو ينحلّ، و في فرض عدمها يشمله العمومات، و لا مانع منه، و قطع الأصحاب له مؤكّد.

المسألة الرابعة: قد ثبت عدم جواز مخالفة اليمين إذا كان متعلّقها غير مرجوح، و لا مزاحماً بما هو خير منه، و هل تتعلّق الكفّارة بمجرّد المخالفة المحرّمة أم أنّ موضوعها أخصّ من موضوع الحرمة؟

مقتضى صحيح عبدالرحمن[١] السابق، و صحيح ابن الحجّاج[٢] و صحيح زرارة[٣] بل مقتضى إطلاق الآية المتقدّمة هو الأوّل.

و مقتضى الحصر في ذيل موثّقة زرارة المتقدّمة هو الثاني، أي اختصاص الكفّارة في ترك الواجب أو إتيان الحرام إذا حلف إتيان الأوّل و ترك الثاني و هي تصلح لتقييد الطائفة الأولى من الأخبار المطلقة و الآية الكريمة.

و مثل التعليل المذكور فيها أو أصرح منه ذيل صحيح ثان لزرارة عن الباقر عليه السلام: «إنّما الكفّارة في أن يحلف الرجل «و الله لا أزني، و الله لا أشرب الخمر، و الله لا أسرق، و الله لا أخون» و أشباه هذا، «و لا أعصي» ثمّ فعل فعليه الكفّارة فيه».[٤] و لأجلهما تحمل

---

١. المصدر، ص١٧٧.
٢. المصدر، ص١٨٢.
٣. المصدر، ص١٨٣ و ١٨٤.
٤. المصدر، ص١٨١.

صحيحة عبدالرحمن المتقدّمة ـ و غيرها الدالّة على ثبوت الكفّارة بحنث مطلق اليمين ـ على الكراهة على بعد.

لكن في رواية حمران عنهماعليهما السلام: «... و ما لم يكن فيه طاعة و لا معصية فليس هو بشيء».

و في رواية زرارة عن الصادقعليه السلام: «و ما كان سوى ذلك ممّا ليس فيه برّ و لا معصية فليس بشيء».[1] و في سندهما حمزة بن حمران و هو مجهول عندي على الأظهر.

أقول: بعد تقييد إطلاق صدر الأخيرين بالحصر المذكور في الروايتين المتقدّمتين يدّلان على عدم الكفّارة في ترك المحلوف المباح دون المستحبّ، أو المكروه، لكنّهما من ناحية السند تقصران عن إثبات حكم شرعي، فالمتحصّل اختصاص الكفّارة بحنث اليمين المتعلّقة بترك الحرام أو فعل الواجب فقط.

هذا ما يقتضيه الجمع الدلالي بين الروايات ولكنّني لا أفتي به؛ فإنّ الظاهر أنّه لا قائل بهذا التفصيل، بل المستفاد من الجواهر نفي الخلاف و الإشكال في ثبوت الكفّارة بمطلق الحنث ،[2] و العمدة إطلاق الآية المذكورة أوّلاً، فتأمّل والاحتياط سبيله واضح، والله العالم بحقيقة أحكامه.

المسألة الخامسة: هل ينعقد اليمين مجرّدة عن الشرط؟ قضيّة الإطلاقات و صراحة بعض الروايات: منها: صحيح زرارة المتقدّم آنفاً هو الأوّل، و هذا هو الموافق لإطلاق الكتاب العزيز أيضاً، و مقتضى بعض الروايات هو الثاني، و سياتي بحثه في حرف «و» عند الكلام حول لزوم الوفاء بالنذر إن شاء الله تعالى.

المسألة السادسة: مقتضى إطلاق الادلّة اللفظيّة على ما فصّلناه في أصول الفقه خلافاً لجمع من الأعلام توصّليّة المأمور به دون عباديّته، فيكون اليمين و إخوتاها توصّليّة، و يظهر من صاحب الجواهرقدس سره الإجماع على نفي عباديّتها.

---

١. المصدر، ص١٨٣.

٢. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٢٦٤.

لكن الظاهر من بعض الروايات عباديّة اليمين، ففي صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام: «كلّ يمين لا يراد بها وجه الله عزّوجلّ في طلاق أو عتق فليس بشيء»،[۱] و قريب منه صحيحه الآخر و غيره.[۲]

لكنّ التأمّل في مجموع الروايات يهدينا إلى أنّ المراد بهذه الروايات عدم صحّة اليمين بالطلاق و العتاق و نحوهما، و اشتراط صحّتها بذكر أسماء الله تعالى، و الله العالم.

المسألة السابعة: في الاستثناء الداخل على اليمين، كقوله: «إلّا إن شاء الله» و يلحق به قوله: «إن شاء الله»، فالمراد به تعليق الحلف على مشيئة الله سبحانه و تعالى.

و أعلم، أنّ الكلام مرّة يقع حسب ما يقتضيه القاعدة، و مرّةً حسب الروايات، و أخرى بلحاظ الفتاوي الفقهيّة، فنقول: قاصدين الاختصار، و على الله الاتّكال.

التعليق على المشيئة على وجهين:

أوّلهما: التعليق على نحو التبرّك كما في موارد الاطمئنان بوقوع المحلوف فيها حسب العادة و التجربة و عدم قصد التعليق الحقيقي، و مع قصد التبرّك لا تعليق إلّا لفظاً و صورةً.[۳]

ثانيهما: التعليق الحقيقي و إن حصل التبرّك في ضمنه، و حينئذ لابدّ من لفت النظر إلى معان المشيئة حتّى لا يقع الباحث في الغلط و الاشتباه، كما ربّما يتراءى من بعض العبائر، و الأرجح أنّ لها ثلاثة معان:

۱. المشيئة التشريعيّة، بمعنى طلب الله فعل شيء أو تركه عزماً أو ندباً.

۲. المشيئة التكوينيّة الإلجائيّة الموجبة للاضطرار، كما في قوله تعالى: «وَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ».

۳. المشيئة التكوينيّة الملائمة لاختيار العبد، كما في قوله تعالى ـ على وجه ـ: «وَماتَشاءُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ». إذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ الحالف إن قصد التبرّك، فلاأثر

---

۱. وسائل الشيعة، ج۱٦، ص۱٦۹.

۲. المصدر، ص۱٦٥.

۳. ربّما يقال بالفرق الإثباتي بين التبرّك و التعليق أنّ في الأوّل تكتب حرف النون في كلمة إن الشرطيّة متّصلة بالفعل (إنشاءالله) و في الثاني تكتب منفصلة حسب القاعدة «إن شاء الله» لكنّه قول غير ثابت.
ثمّ إنّ بحث أقسام الإرادة و تفصيلها مذكور في كتابنا صراط الحق الموضوع في علم الكلام.

للاستثناء، و مطلق التعليق في صيغة اليمين؛ لما مرّ من عدم التعليق بحسب الواقع، و إنّما هو تعليق بحسب اللفظ و الشكل فقط.

و إن أراد التعليق و نوى الإرادة التشريعيّة، انعقدت يمينه فيما إذا حلف على فعل الواجب و المستحبّ، أو على ترك الحرام و المكروه و لم تنعقد في المباح فعلاً و تركاً، و هذا ظاهر، لكنّ الحالفين ـ لاسيّما العوامّ منهم ـ لا يقصدون من المشيئة هذا المعنى غالباً بلا إشكال.

و إن نوى المشيئة التكوينيّة الإلجائيّة كما إذا قال: «و الله لأفعلنّ كذا إلّا إن يشاء الله»، تنعقد اليمين غالباً مع قدرة الحالف، فإنّها تكشف عن عدم تعلّق تلك المشيئة على خلاف محلوفه. و إن قال: «و الله لأفعلنّ كذا إن شاء الله» لا تنعقد اليمين؛ لعدم تحقّق المشيئة الاضطراريّة في حقّه، إلّا إذا تخيّل ذلك كما إذا كان الناذر من المجبّرة و الأشاعرة فإنّ كسبهم لا يخرج الفعل عن حدّ الاضطرار و الإلجاء.

و إن نوي الثالث و قال: «و الله لأصومنّ غداً إن شاء الله»، ثمّ لم يصم بلا مرض و مانع قهري وجبت عليه الكفّارة؛ لانعقاد يمينه بعد تحقّق تلك المشيئة التكوينيّة الإلهيّة في حقّه، و مجرّد صدق هذا كاف في انعقاد يمينه و إن كان عدم صومه أيضاً بمشيئة الله سبحانه؛ لاستواء نسبة هذه المشيئة إلى فعل العبد و تركه، كما حقّق في محلّه.

و إن قال: «و الله لأصومنّ غداً إلّا أن يشاء الله»، فالظاهر عدم الانعقاد و عدم الحنث؛ لما عرفت آنفاً من تحقّق هذه المشيئة لكلّ من طرفي الفعل الاختياري و تركه، فمشيئة الله تعالى لعدم صومه في الغد محقّقة، و هذا كاف في عدم الانعقاد، و إن كانت هي لفعل صومه أيضاً محقّقة، فافهم فإنّه دقيق.

ثمّ إن علم مراد الحالف فلا إشكال في البين؛ فإنّه المتّبع، و إن شكّ فيه و لم يمكن استعلام ما في الضمير فإن دار الأمر بين التعليق و التبرّك، فلا يبعد الرجوع إلى أصالة عدم التعليق بعد عدم جريان الأصل المذكور في جانب آخر، لعدم أثر شرعي له إلّا على نحو المثبت و لا نقول به.

و أمّا إن علم التعليق و دار الأمر بين أقسام المشيئة، فالأرجح هو البناء على الثالث

إذا كان الحالف شيعيّاً، و على الثاني إن كان من علماء أهل السنّة و فهمائهم. و أمّا الأوّل (الإرادة التشريعيّة)، فقصده من لفظ المشيئة في الاستعمالات العرفيّة مرجوح، بل لعلّه غير محتمل، و الله العالم.

و أمّا لو علّق على مشيئة الغير، كما إذا قال: «و الله لا أشربنّه إلّا إذا شاء زيد»، فإن شاء زيد شربه، فقد انعقدت اليمين و إن لم يشأ و لو لموت أو مرض أو غيبة فلا تنعقد. و لو قال: «و الله لأشربنّه إلّا أن يشاء زيد» فإن شاء زيد عدم شربه لم تنعقد و إلّا تنعقد و إن كان عدم المشيئة لأجل غيبة أو فوت أو مرض. هذا ما يقتضيه القاعدة بنظري، و الله الأعلم بالصواب.

و أمّا الروايات، فهي و إن كانت كثيرة لكنّ المعتبر منها سنداً روايتان فقط نذكرهما هنا، و لا عبرة بالضعاف:

١. خبر عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحلف على اليمين و يستثني ما حاله؟

قال: «هو على ما استثنى».[١] انطباقه على ما إذا علّق على مشيئة الغير أو على أمر اختياري أو غير اختياري واضح، كما إذا قال: «و الله لأفعلنّ كذا إن شاء زيد، أو مات زيد، أو إن فعلت كذا» فإنّ المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد عرفاً، و الحلف قد تعلّق بمجموعه حسب الفرض.

و أمّا انطباقه على ما إذا علّق على مشيئة الله، فقد مرّ ما يتّضح به حاله. و لا يستفاد عدم انعقاد اليمين أو انحلالها بالاستثناء من هذه الروايات بوجه من الوجوه، كما قد يتخيّل. لكن رجعنا أخيراً عن صحّة روايات كتاب عليّ بن جعفر؛ لأنّ أصل الكتاب لم يصل إلى المجلسي و الحرّ بسند معتبر مناولة. فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال.

٢. صحيح عبدالله بن ميمون عن الصادق عليه السلام: «للعبد أن يستثني ما بينه و بين أربعين يوماً إذا نسي، إنّ رسول‌الله صلى الله عليه و آله أتاه أناس من اليهود، فسألوه عن أشياء، فقال: تعالوا غداً أحدّثكم و لم‌يستثن، فاحتبس جبرئيل أربعين يوماً ثمّ أتاه و قال: و لا تقولنّ لشيء إنّي

---

١. المصدر، ص١٨٨.

فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله و اذكر ربّك إذا نسيت».[١]

الرواية ناظرة إلى جهة أدبيّة أخلاقيّة، كما لا يخفى، و لا يستفاد منها حكم فقهي في باب اليمين و غيرها، و قضيّة القاعدة المعمول بها أنّ الاستثناء المنفصل لا يغيّر الحكم في باب اليمين. و لا يوجد فيه خلاف بيننا، كما في الجواهر[٢] و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما ادّعاه المحقّق في شرائعه من كون الصحيحة المذكورة مهجورة، و زاد في الجواهر:[٣] لم يعمل بها أحد من أصحابنا، بل و لا من العامّة لما عرفت من أنّها لاتثبت حكماً إلزاميّاً، فقهيّاً حتّى ترمى بالهجر.

و أمّا الفتوى الفقهي، ففي الشرائع و شرحها جواهر الكلام: أنّ الاستثناء يوقف اليمين عن الانعقاد بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، لو لم يكن المحلوف عليه الواجب أو المندوب، أو ترك الحرام أو المكروه، فلا يحنث حينئذ بالفعل المحلوف عليه، و لا تلزمه الكفّارة... و خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال أميرالمؤمنين: من استثنى في اليمين فلا حنث و لا كفّارة...»[٤] بل ظاهرها (أي الروايات الثلاثة) كالفتاوى الإيقاف مطلقاً و إن كان المتعلّق فعل الواجب أو المندوب....[٥]

هذا، و يقول العلّامة رحمه الله في قواعده[٦] بعد حكمه بأنّ الاستثناء بمشيئة الله تعالى يوقف اليمين بشرطي الاتّصال و النطق...: و ضابط التعليق بمشيئة الله تعالى أنّ المحلوف عليه إن كان واجباً أو مندوباً انعقدت و إلّا فلا. و قيل في وجهه: «لأنّهما ممّا شاء قطعاً إلّا على رأي الأشعري». و عن الدروس رمي هذا القول بالندرة. و عن الرياض «أنّه كالاجتهاد في مقابلة النصّ».

أقول: قول العلّامة خلط بين المشيئة التكوينيّة و التشريعيّة، و قد تقدّم التفصيل، فلا عبرة به. و أمّا أصل بطلان اليمين بالاستثناء مطلقاً أو في الجملة، فلا دليل لفظيّ

---

١. المصدر، ص١٩٠.
٢. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٢٤٤.
٣. المصدر.
٤. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٨٨.
٥. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٢٤٢.
٦. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ١٣٠.

عليه؛ فإنّ الروايات الثلاث التي تمسّك بها صاحب الجواهر اثنتان منهما ضعيفتان سنداً و ثالثتها و هي صحيحة عليّ المتقدّمة غير دالّة عليه، بل هي أيضاً ضعيفة سنداً كما عرفت، فليس في البين سوى الشهرة أو الإجماع المنقول، و حيث إنّهما لا تصلحان عندنا لإثبات حكم شرعيّ نرجع إلى ما سبق من القاعدة مع مراعاة الاحتياط فيما إذا يحرز مخالفة المشهور.

و في الجواهر أيضاً مع اشتمال كلامه على كلام الشرائع: أمّا تعليقها على مشيئة غيره، فلا إشكال و لا خلاف في جوازها أيضاً، لإطلاق الأدلّة سواء كان التعليق لعقدها أو لحلّها، فلو قال: «و الله لأدخلنّ الدار إن شاء زيد» فقد علّق عقد اليمين على مشيئته. فإن قال زيد: شئت، انعقدت ....[١]

و قالوا: إنّ الحروف التي يقسم بها بشهادة أهل اللسان ثلاثة و هي: الباء، و الواو، و التاء، و قيل: إنّ أصلها الباء».

تتمّة

إذا حلف على إتيان فعل أو تركه إمّا مطلقاً و إمّا مقيّداً بالوقت، سواء دواماً أو موقّتاً ثمّ خالف حلفه و تعلّق به الكفّارة واستحقّ الإثم. فهل يباح له المحلوف عليه بعده أم لا؟ و هل يمكن الفرق بين الإثم و تعلّق الكفّارة أم لا؟

يمكن أن يقال: إنّه إذا جعل الزمان ظرفاً ينحلّ اليمين بمجرّد المخالفة فلا إثم و لا كفّارة بعده، سواء أطلق أو قيّده بوقت. و أمّا إذا جعل الزمان مفرداً للموضوع، كما إذا قال: «والله لأصومنّ كلّ يوم إلى مدّة كذا» أو: «و الله لأصلّينّ صلاة الليل كلّ ليلة جمعة» لا يرفع حكم الحلف بعد المخالفة، بل يستحقّ الإثم، و يتعلّق به الكفّارة كلّما حنث. و لم أجد عاجلاً لأحد حول الموضوع كلاماً. و يجري هذا الكلام في النذر و العهد أيضاً.

بقي في المقام مسائل رأينا الاشتغال بغيرها أولى، و سنذكر بحث النذر و العهد في حرف «و» في عنوان «الوفاء» إن شاء الله تعالى.

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٤٨.

١٠١. الحكم على الحاكم الشرعي

يجب على الحاكم الشرعي الحكم بالمنع أو العقل في بعض الموارد، و سيأتي بحثه في أوّل حرف «ق» في عنوان «القبول» إن شاء الله. و دليل الوجوب فهمه من مذاق الشرع، أو ارتكاز المتشرّعة، أو لزوم إقامة الدين، أو غير ذلك.

١٠٢. الحكم بما أنزل الله و بالعدل

قال الله تعالى: «فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ».[١]

و قال الله تعالى: «وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ».[٢]

و قال الله تعالى: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ».[٣]

و قال الله تعالى: «فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الهَوىٰ».

أقول: فيجب على الحاكم أن يحكم في تقنين القوانين الكلّيّة، و في الشبهات الموضوعيّة، و المرافعات كلّها بحكم الإسلام، و لا يبغي له بدلاً، فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون و الظالمون و الفاسقون، و هذا أمر واضح قطعيّ في الإسلام.

و في خبر السكوني عن الصادق، عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليهم السلام «إنّ محمّد بن أبي‌بكر كتب إلى عليّ عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة، فكتب إليه: إن كان محصناً فارجمه، و إن كان بكراً فاجلده مائة جلدة ثمّ انفه. و أمّا اليهوديّة، فابعث بها إلى أهل ملّتها فليقضوا فيها ما أحبّوا».[٤]

أقول: و هذا تقييد لإطلاق وجوب الحكم بما أنزل الله، و لعلّه المراد من الإعراض في قوله تعالى: «فَإِنْ جاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ».

---

١. المائدة (٥): ٤٨.

٢. المائدة (٥): ٤٩.

٣. المائدة (٥): ٤٢.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١. و سنده ضعيف.

نعم، الآية و الرواية في خصوص اليهود دون مطلق أهل الكتاب، لكن في الجواهر و متنها:

(و لو زنى الذمّيّ بذمّيّة) أو كافرة غير ذمّيّة (دفعه الإمام إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ على معتقدهم، و إن شاء أقام الحدّ بموجب شرع الإسلام) بلا خلاف أجده فيه، كما عن بعضهم الاعتراف به، بل في الرياض جعله الحجّة ... نعم، هو مختصّ بما إذا كان زناه بغير المسلمة، أمّا بها، فعلى الإمام قتله، و لا يجوز الإعراض؛ لأنّه هتك حرمة الإسلام، و خرج عن الذّمّة.[1]

أقول: الأحوط اختصاص التخيير المذكور بأهل الكتاب بـإلغاء الخـصوصيّة فـي اليهود، و في غير أهل الكتاب يرجع إلى ما أنزل الله تعالى. و لاحظ قاعدة «العدل» في كتابنا الأرض في الفقه.

١٠٣. حلق رأس الزاني

قال المحقّق في الشرائع في بيان حدّ الزنا:

«أمّا الجلد و التغريب، فيجبان على الذكر غير المحصن، فيجلد مائة و يجزّ رأسه، و يغرّب عن مصره مملّكاً أو غير مملّك». و في الجواهر: «وفاقاً لظاهر المحكيّ عن... بل في المسالك نسبه إلى أكثر المتأخّرين، بل من غيرها إلى الشهرة، بل عن ظاهر السرائر و صريح الخلاف الإجماع عليه... .

نعم، ليس في النصوص السابقة الجزّ الذي صرّح به الشيخان، و سلّار، و ابنا حمزة و سعيد، و الفاضلان، بل لم أجد فيه خلافاً... لكن في صحيح عليّ بن جعفر: سأل أخاه عن رجل تزوّج امرأة و لم يدخل بها فزنى ما عليه؟ قال: «يجلد، و يحلق رأسه، و يفرّق بينه و بين أهله و ينفى سنة».[2]

و في خبر حنّان بن سدير عن الصادق عليه السلام في من تزوّج ففجر قبل أن يدخل بأهله؟.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٣٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٦١٦. سند الخبر صحيح، فلا يحتاج إلى ألاخبار في اعتباره.

فقال: «يضرب مائة، و يجزّ شعره، و ينفى من المصر حولاً، و يفرّق بينه و بين أهله».[١] و هما ـ بعد الانجبار بما عرفت ـ الحجّة على ذلك، و جزّ الشعر محمول على ما في الأوّل من حلق الرأس لا ما يشمل جزّ اللحية و نحوها، بل لعلّه المتبادر منه، و لذا منع الأصحاب عن غيره... نعم، لم أجد في غيرهما الجزّ، و موردهما في من أملك و لم يدخل. و أمّا غير المملّك، فلا دليل على جزّ شعره، اللّهمّ إلّا أن يكون إجماعاً.

و في المسالك: «الاتّفاق على وجوب الثلاثة على البكر».

قلت: الإجماع المفيد للعلم ممنوع، و المراد بالبكر هو الذي أملك و لم يدخل، كما يظهر من صحيح محمّد بن قيس، فلابدّ من الاقتصار على مورد الرواية.

١٠٤. الاستحلال ممّن اعتدى عليه

يجب على الظالم الاستحلال من المظلوم على ما مرّ بحثه في أحكام التوبة لنفسه و له. و منه الاستحلال من الذي اغتابه، و من جماعات أخرى يأتي ذكرهم في حرف «س» في عنوان «سؤال الحلّ عن مالك المزنيّ بها».

١٠٥. تحنيط الميّت

يجب تحنيط الميّت و هو مسح الكافور أو جعله على مساجده السبعة و هي: الجبهة، و اليدان، و الركبتان، و إبهاما الرجلين. و مقدار الكافور غير معيّن، بل يكفي مسمّاه عرفاً.

و قيل: يشترط فيه أن يكون طاهراً مباحاً جديداً، فلا يجزئ العتيق الذي زال ريحه، و أن يكون مسحوقاً. نعم، يحرم تحنيط الميّت المحرم، كما مرّ في بحث المحرّمات.

أقول: الروايات الواردة في التحنيط كثيرة،[٢] لكن لا دلالة ظاهرة لها على الوجوب؛

---

١. راجع: المصدر، ج١٨، ص٣٥٩ الرواية صحيحة سنداً و هي: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام ـ و أنا أسمع ـ عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر، إلخ، و لاحظ عنوان «التفريق» أيضاً.

٢. راجع: المصدر، ج٢، ص٧٤٤ ـ ٧٤٨.

خلافاً لجمع: منهم: سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)،[١] نعم، هو مشهور شهرة عظيمة كما قيل، بل عن جماعة من الأعيان الإجماع عليه. و عن الشيخ الأنصاري‌ﷺ «إنّ المناقشات الواردة على دلالة الروايات لاتهمّ بعد الإجماع المحقّق عليه».

ثمّ اعتبار الطهارة لا دليل عليه سوى الإجماع المنقول أو الارتكاز، فهو مبنيّ على الاحتياط، و اعتبار الإباحة لاجل أنّ الحرام لا يكون واجباً ـ فتأمّل ـ و عدم كفاية العتيق لأجل أنّ الحنوط نوع من الطيب، و اعتبار المسحوق لظهور الروايات في اعتبار التلويث الذي لا يتأتىّ إلّا به كما قيل.

١٠٦. الاحتياط في الشبهة المحصورة

يجب الاحتياط و الموافقة القطعيّة فضلاً عن حرمة المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة بشروط ذكرت في أصول الفقه، و قد فصّل بحوثه الشيخ العلّامة الأنصاري‌ﷺ في رسائله، و من جملة الشروط عدم خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ الابتلاء، و ما اعترضه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) غير قويّ لا يعول عليه، و هذه الرسالة لا تسع مثل هذه المباحث. و لاحظ عنوان «الوقوف».

١٠٧. الاحتياط في النكاح

في صحيح شعيب الحدّاد[٢] قال: قلت لأبي عبدالله‌عليه‌السلام: رجل من مواليك يقرئك السلام و قد أراد أن يتزوّج امرأة و قد وافقته و أعجبه بعض شأنها و قد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة، و قد كره أن يتقدّم على تزويجها حتّى يستأمرك، فتكون أنت تأمره، فقال أبوعبدالله‌عليه‌السلام: «هو الفرج، و أمر الفرج شديد، و منه يكون الولد، و نحن نحتاط، فلا يتزوّجها».[٣]

و في صحيح مسعدة بن زياد على وجه، عن جعفر، عن آبائه: «إنّ النبيّ‌ﷺ قال:

---

١. راجع: التنقيح و هو تقرير دروسه.
٢. بناء عليّ أنّ محمّد بن أبي حمزة الواقع في السند هو الثمالي.
٣. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٩٣.

لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها و أنّها لك محرم و ما أشبه ذلك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة».[١]

هل يستفاد من الروايتين وجوب الاحتياط في مسائل النكاح و لو في خصوص ماكان المراد به الوطء دون مجرّد النظر و نحوه بحيث لا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليّة؛ فإذا بلغ المكلّف ارتضاعه من امرأة بغير حجّة شرعيّة كما إذا لم يكن المخبر ثقة، فأصالة عدم الارتضاع و الإرضاع و إن كانت تصحّح تزويجها و تزوّجه، لكنّها غير جارية، بل المرجع هو أصالة الاحتياط، فيه إشكال و نظر.

نعم، إذا كانت الزوجة هي التي أخبرت بحرمتها عليه، فلابدّ من الاحتياط و الاختبار و لو كانت غير ثقة إذا كان إخبارها قبل الدخول، ففي صحيح أبي‌بصير، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، فقالت: أنا حبلى، و أنا أختك من الرضاعة، و أنا على غير عدّة: «قال إن كان دخل بها و واقعها فلا يصدّقها، و إن كان لم يدخل بها و لم يواقعها فليحتط،[٢] و ليسأل إذا لم يكن عرفها قبل ذلك».[٣]

☐ الاحتياط في الإفتاء

في صحيحة عبدالرحمن، قال: سألت أباالحسن عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألو عنه فتعلموا».[٤]

أقول: الإفتاء بغير حجّة شرعيّة افتراء على الله سبحانه، و إضلال، و قول بغير علم، كلّ ذلك محرّم، و موبق، فليس في الرواية حكم جديد. كما لا يخفى.

---

١. المصدر، ص١٩٣.
٢. هذا على رواية الصدوق. و على رواية الكليني رحمه الله «فليختبر»، و على كلّ هو واجب طريقيّ.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٢٣.
٤. المصدر، ج١٨، ص١١١ و ١١٢.

١٠٨. التحيّة

قال الله تعالى: «وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اَللّٰهَ كانَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً».[١]

أقول: الظاهر من الآية وجوب التحيّة في جواب كلّ تحيّة و لو كانت غير السلام المعهود في الإسلام، فمن قال: «أبقاك الله» يجب أن يقال له: «أبقاك الله» أو «حيّاك الله» أو شبهه، و حمل الأمر في الآية على الاستحباب بعيد، و لذا حكي عن العلّامة الحلّي‌ جواز ردّ التحيّة غير السلام في الصلاة؛ اعتماداً على ظاهر الآية، كردّ السلام، لكن صحّة الصلاة حينئذ محتاجة إلى دليل؛ فإنّه كلام و الكلام من القواطع و المبطلات ـ فلاحظ ـ إلّا أن يجيب المصلّي بقوله: «اللّهمّ حيّ من حيّاني».

هذا، ولكن قال صاحب المدارك في محكيّ كتابه: «التحيّة ـ لغةً ـ: السلام على ما نصّ عليه أهل اللغة، و دلّ عليه العرف». و عن المصباح المنير:

> حيّاه تحيّة، أصله الدعاء بالبقاء، و منه التحيّات لله، أي البقاء. و قيل: الملك ثمّ كثر حتّى استعمل في مطلق الدعاء، ثمّ استعمله الشرع في دعاء مخصوص و هو سلام عليكم.

و عن القاموس: «و التحية السلام».

أقول: لكن هذه الكلمات لا تصلح لإثبات وضع التحيّة للسلام و لو في العرف العامّ، كما أنّ ما نقل عن أكثر المفسّرين أو جمهورهم من أنّ المراد بها في الآية هو السلام و إن كانت في غيرها بمعناها. أيضاً غير حجّة إلّا أن يتمسّك لإثباته بعدم قول بوجوب ردّ غير السلام، بل التسالم على عدم وجوب الردّ لغير السلام من أنواع التحيّات.

و استشهد سيّدنا الحكيم‌ على عدم وجوب مطلق التحيّات بصحيحة محمّد بن مسلم: دخلت على أبي جعفر‌ و هو في الصلاة، فقلت: السلام عليك، فقال‌: «السلام عليك»، فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف قلت: أيردّ السلام و هو

---

١. النساء (٤): ٨٧.

في الصلاة؟ قال عليه السلام: «نعم مثل ما قيل له»؛[١] فإنّ قوله: «كيف أصبحت» نوع من التحيّة.[٢]

أقول: لكنّه ليس من التحيّة. نعم، السلام من التحيّة إن لم يكن نفسها و لو في خصوص المقام، لقوله تعالى: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ». و قوله تعالى: «وَتَحِيَّتُهُمْ فِيها سَلامٌ».

قال المحقّق الهمداني:

و على تقدير أن يكون المراد بالتحيّة في الآية ما يعمّ كلّ برّ و إحسان قولي أو فعلي، وجب حملها على الندب؛ إذ لا يمكن الالتزام بوجوب ردّ التحيّة بهذا المعنى؛ فإنّه كاد أن يكون مصادماً للضرورة فضلاً عن مخالفة الإجماع... .[٣]

و كيفما كان يجب ردّ السلام بلا خلاف يوجد، بل نقل الإجماع على وجوب فوريّة الردّ. و قيل: إنّه مقطوع به في كلماتهم، و لا بعد في اعتبار الفوريّة في تحقّق مفهوم ردّالسلام كما يفهم من نظر العرف. فلو أخّره إلى زمان يعتدّ به فقد فات محلّه و يعدّ الجواب بعده لغواً و استهزاءً.

إذا عرفت هذا، فهنا فروع لابدّ من ذكرها للابتلاء بها غالباً:

الفرع الأوّل: وجوب ردّ السلام كفائي بلا خلاف يجده بعضهم. و عن الذكرى دعوى الإجماع عليه، و يدلّ عليه صحيحة غياث عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سلّم من القوم واحد أجزأ عنهم، و إذا ردّ واحد أجزأ عنهم».[٤] فلا بعد لأجله في رفع اليد عن ظاهر الآية المتقدّمة الدالّة على عينيّة الوجوب و إن كان الأحوط استحباباً العمل بظاهر الآية.

هذا إذا قال المسلّم أو المسلمون: «السلام عليكم»، و أمّا إذا سلّم المسلّم على كلّ واحد سلاماً منفرداً، فالظاهر وجوب الردّ عيناً فلا يجزى ردّ واحد منهم.

و كذا إذا قال: «السلام على كلّ فرد منكم» فإنّ المتيقّن من كفاية ردّ واحد من الجماعة إنّما هو فيما إذا قال: «السلام عليكم».

---

١. البرهان، ج ١، ص ٤٠٠.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص٤٢٨ (الطبعة الأولى).
٣. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٤٢١.
٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص ٤٥٠.

ثمّ المراد بكفاية ردّ واحد من القوم إنّما هو في صورة دخوله في السلام معهم؛ فإنّه المفهوم من الرواية، بل نسب إلى ظاهر النصّ و فتاوى الأصحاب، فلا يكفي ردّ من لم يكن مقصوداً بالسلام ضمناً. نعم، لا يبعد كفاية ردّ غير البالغ إذا كان مميّزاً؛ لإطلاق الرواية المخصّص للقاعدة[١] و إن كان الأحوط عدمها.

و يظهر من صدر الرواية و صحيحة عبدالرحمن أنّ استحباب السلام أيضاً كفائي، و لا يبعد الاستحباب العيني و لو غير مؤكّد، فلاحظ.

الفرع الثاني: يجب على الأظهر إسماع الردّ للشكّ في صدق التحيّة المأمور بها بدونه لأجل الانصراف أو مناسبة الحكم و الموضوع. و منه يظهر عدم وجوب ردّ التحيّة غير المسمعة إلّا إذا استلزم تركه هتكاً، فيجب الردّ، و هكذا في غير الفرض.

الفرع الثالث: لو سلّم جمع على واحد، فالظاهر عدم كفاية الردّ الواحد بضمير المفرد، و كفايته بضمير الجمع؛ للصدق عرفاً إنّه ردّ التحيّة.

الفرع الرابع: المظنون قويّاً أنّ فعل الأخرس في مقام التحية يلحق بالسلام في وجوب الردّ، فلا ينبغي ترك الاحتياط بالردّ المفهم له دون الردّ القولي غير المسموع.

الفرع الخامس: لا فرق في وجوب الردّ بين كون المردود عليه رجلاً أو امرأة، مسلماً أو كافراً بالغاً أو غير بالغ مميّز،[٢] كلّ ذلك للإطلاق. نعم في الكافر يردّ الجواب بالمبتدأ فقط أو بالخبر فقط على ما ذكرناه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، في عنوان «السلام».

الفرع السادس: لو تلاقى إثنان، فسلّم كلّ واحد منهما على الآخر، وجب على كلّ منهما جواب الآخر؛ لظهور أنّ الجواب لا يحصل بالسلام الابتدائي.

الفرع السابع: الظاهر اعتبار إمكان الإسماع في وجوب الردّ، فلا يجب ردّ السلام المسموع من الإذاعات و التلفزيونات المتعارفة اليوم، و إطلاق الآية منصرف عن هذه

---

١. و هي القائلة بعدم كفاية ما أتى به غير المكلّف عن المكلّف فيما لم تعلم كفايته من خارج، كما تقرّر في أصول الفقه.

٢. وجوب ردّ السلام على الصبيّ المميّز المسلم مذهب جماعة من الأصحاب: منهم: صاحب المدارك وجدّه في روض الجنان كما في الحدائق الناضرة، ج٩، ص٧٦.

الصورة، و كذا إذا كان المسلم أصمّ أو كان راكباً على السيّارة و نحوها، أو كانت الأصوات العالية، كصوت المكائن مثلاً مانعة عن الإسماع و إن كان الأحوط في غير الأوّل الردّ بالنحو المتعارف.

الفرع الثامن: إذا قال المسلم: «السلام عليك و رحمة الله» أو مع زيادة «و بركاته» فهل يجب الردّ بمثله أو يكفي في الجواب الاقتصار على «و عليك السلام» فقط؟ ظاهر القرآن هو الأوّل، و لم أجد من الأصحاب مصرّحاً بالمسألة إلّا أن يقال: إنّ المراد بالتحيّة ـ كما تقدّم ـ هو السلام، و لا يجب ردّ غير السلام، و من الظاهر أنّ الرحمة و البركة ليستا منه، فلا يجب الردّ، لكنّه غير ظاهر؛ لاحتمال كونهما من تتمّة السلام و ملحقاته، و الأحوط لزوماً هو الردّ بالمثل؛ لأنّ المتيقّن من عدم وجوب ردّ غير السلام غير الفرض.

الفرع التاسع: هل يجوز الردّ؛ بـ«سلام عليك» أو بـ«سلام عليكم» أم لا، بل لابدّ من تقديم الظرف؟

ذهب صاحب الحدائق رحمه الله إلى الثاني، و نسبه إلى المشهور بين الأصحاب رضي اللّه عنهم، و نسب الأوّل إلى ابن إدريس و السبزواري في الذخيرة... و قال: «و أنت خبير بأنّ الأخبار الكثيرة ممّا قدّمنا ذكره، و ما لم نذكره كلّها متّفقة الدلالة على الردّ بتقديم الظراف».[1]

لكن ما أفاده ضعيف جدّاً، و الحقّ هو الجواز، لصدق جواب السلام، و إطلاق الآية الشريفة، و صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «... إذا سلّم عليكم مسلم، فقولوا: سلام عليكم، و إذا سلّم عليكم كافر، فقولوا: عليك»[2] و منها يظهر عدم لزوم حرف «و» في الجواب.

و أمّا ما اعتذره المحدّث المتقدّم رحمه الله عنه، فهو ضعيف أيضاً، كما يظهر وجهه لمن راجع حدائقه.

---

١. الحدائق الناظرة، ج٨، ص٤٥٣.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣.

الفرع العاشر: يقول المحدّث البحراني ﵀:

المفهوم من الأخبار أنّ صيغة «السلام» التي يسلّم بها لابدّ أن يبدأ فيها بلفظ «السلام». مثل «سلام عليكم» أو «[سلام] عليك» أو «السلام عليكم» أو «[السلام] عليك». فأمّا تقديم الظرف، فإنّما هو في الجواب من غير المصلّي، كما عرفت.

و نقل بعض المتأخّرين عن ظاهر الأصحاب أنّ «عليك السلام» أو «عليكم السلام» صحيح يوجب الردّ، و أنكره في الذخيرة، فقال:

لم أطّلع على ما نقله عن ظاهر الأصحاب إلّا في كلام ابن إدريس مع أنّه قد صرّح العلّامة في التذكرة بخلافه، فقال: و لو قال: «عليك السلام» لم يكن مسلّماً إنّما هي صيغة الجواب.[١]

أقول: كلّ ذلك تقييد للإطلاقات بلا مقيّد معتبر، كما لا يخفى، فيجب ردّ السلام إذا قدّم الظرف، أو أضاف السلام إلى ضمير المتكلّم، أو إلى الله تعالى، فالمناط هو الصدق العرفي، و ممّا يدلّ على أنّ تقديم الظرف لا يوجب بطلان السلام موثّق عمّار، سأل أباعبدالله ﵇ من النساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم؟ قال: «المرأة تقول: عليكم السلام، و الرجل يقول: السلام عليكم».[٢]

الفرع الحادي عشر: السلام بداعي الاستهزاء و الإيذاء و التوهين ليس بتحيّة، فلا يجب ردّه، و لا أقلّ من انصراف الأدلّة عن مثله.

الفرع الثاني عشر: لا فرق في وجوب ردّ السلام بين حالة الصلاة و غيرها لأجل روايات:

منها، صحيحة منصور عنه ﵇: إذا سلّم عليك الرجل و أنت تصلّي، قال: «تردّ عليه خفيّاً كما قال».[٣]

منها: موثقة عمّار عنه ﵇: سألته عن السلام على المصلّي؟ فقال: «إذا سلّم عليك

---

١. الحدائق الناضرة، ج ٩، ص ٧٢.
٢. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٤٤.
٣. المصدر، ج ٤، ص ١٢٦٥.

رجل من المسلمين و أنت في الصلاة، فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك».[١]

منها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: دخلت على أبي‌جعفر عليه السلام و هو في الصلاة فقلت: السلام عليك، فقال: «السلام عليك...» قلت: أيردّ السلام و هو في الصلاة؟ فقال: «نعم، مثل ما قيل له».[٢]

أقول: ظاهر الرواية أنّ الإمام ردّ السلام جهراً بحيث سمعه محمّد بن مسلم، ففعله عليه السلام دليل على جواز الإسماع، فإذا جاز فقد وجب؛ لما مرّ في الفرع الثاني، فلابدّ أن يحمل ما في موثّقة عمّار و صحيحة منصور من الأمر بالردّ الخفيّ، و النهي عن رفع الصوت على المرتبة الشديدة؛ إذ للإسماع مراتب، و الأحوط لزوماً مراعاة هذه الجهة.

و النتيجة من مجموع الروايات وجوب ردّ السلام بمثله على المصلّي.

ثمّ إنّ مقتضى اعتبار المثليّة ـ بقول مطلق ـ اعتبارها في الإفراد و الجمع، و التعريف و التنكير، و حذف الخبر و نحوها، و اختاره جماعة، بل نسبه في الحدائق ـ بعد اختياره ـ إلى المشهور.[٣]

نعم، في شمولها للرحمة و البركة نظر، بل الأحوط لزوماً تركه في الصلاة،[٤] بل أنكر المحقّق الهمداني أصل المثليّة، فقال:

> لكنّ المتأمّل يرى أنّ عبائر كثير منهم بمعزل عن ذلك، و أنّ الصيغ الأربع المتعارفة في السلام بأسرها لديهم متماثلة، و أنّ غرضهم بذلك الاحتراز من أن يقول: «و عليكم السلام» كما ورد النهي عنه في الموثّقة المزبورة.[٥]

أقول لايّهم بيان المراد من الفتاوي، بل المهمّ هو ظهور الرواية، و قد عرفته.

الفرع الثالث عشر: إذا كان المصلّي في ضمن من سلّم عليهم، فإنّ ردّ السلام غيره،

---

١. المصدر، ص١٢٦٦.
٢. المصدر، ص١٢٦٥.
٣. المصدر، ج١٩، ص٧٩.
٤. هل هذا مع الاحتياط المتقدّم في المسألة الثامنة متهافت؟ و الاحتياط التامّ محتاج إلى بيان.
٥. مصباح الفقيه، ج٢، ص٤٢٥.

فالأظهر عدم الجواز له، خلافاً لجمع؛ لعدم الدليل على جواز التكلّم حينئذ و إن لم يردّه غيره يردّه وجوباً. و هل يجوز الردّ ابتداء سيّما مع علمه بردّ غيره قبل فوت الفوريّة؟ فيه إشكال، أظهره الأوّل؛ للاطلاق.

الفرع الرابع عشر: قال صاحب العروة: «لو سلّم بالملحون وجب الجواب صحيحاً، و الأحوط قصد الدعاء أو القرآن».

أقول: أمّا وجوب أصل الردّ، فلأنّ السلام بالملحون تحيّة، و أمّا وجوب الردّ صحيحاً، فلا دليل عليه، بل يكفي الملحون ولو للسلام الصحيح العرفي و إلّا لم يجب الردّ، و لم يجز في الصلاة، و أمّا قصد الدعاء و القرآنيّة ـ كما تكرّر ذكره في كلامه و كلام غيره من الأعلام ـ فغير نافع، و لا يحصل به الاحتياط، بل هو خلاف الاحتياط؛ فإنّ الدعاء الذي يجوز في الصلاة ما دعي الله تعالى و نوجي به، لا ما خوطب به غيره تعالى، كما أنّ المراد بالقرآن بقصد القرآنيّة فقط لا يحصل به التحيّة الواجبة و إن قصد به خطاب المسلّم ورد تحيّته، فهو كلام آدميّ بألفاظ القرآن، كما قال مخاطباً لابنه مثلاً: «الق ما في يمينك»؛ فإنّه مبطل للصلاة بلا إشكال.

الفرع الخامس عشر: إذا سلّم مرّات عديدة يكفى الجواب مرّة. نعم، لو أجاب ثمّ سلّم يجب جواب الثاني أيضاً، و هكذا إلّا إذا خرج عن المتعارف، فلا يجب الجواب حينئذ. كما في العروة الوثقى أيضاً.

أقول: كفاية الجواب مرّة خلاف القاعدة، بل يمكن أن يستشهد بموثّقة أبان بن عثمان ...: «و جاء رسول الله ﷺ حتّى وقف على باب دارهم، و قال: السلام عليكم يا أهل الدار فلم يجيبوه، فأعاد عليهم السلام فلم يجيبوه، فأعاد السلام؛ فقالوا: و عليك السلام يا رسول الله و رحمة الله و بركاته، فقال: مالكم تركتم إجابتي في أوّل السلام و الثاني...»[1] على الوجوب،[2] فالأحوط الردّ المتعدّد و إن كان الاكتفاء بالردّ مرّة غير بعيد؛ للصدق عرفاً إذا لم تفت الفوريّة العرفيّة.

---

١. وسائل الشيعة، جى، ص٤٤٥.

٢. لكن الظاهر أنّ الرواية تنظر إلى استفهام وجه سكوتهم، و لا يستفاد منه حكم المقام، كما لا يخفى.

الفرع السادس عشر: إذا شكّ في الفوريّة و صدق الجواب عن التحيّة، فإن كان الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة جرى استصحاب بقاء الوقت، و إن كان بنحو الشبهة المفهوميّة، فلا تجري، و منه يظهر عدم جريان استصحاب الحكم للشكّ في بقاء الموضوع، و الاحتياط هو الردّ في الصلاة ثمّ إعادة الصلاة بعد تمامها، و هذا الاحتياط يجري ظاهراً إذا شكّ المصلّي في صيغة السلام حتّى يردّ مثلها؛ فإنّه يردّ الجواب كيف ما شاء، ثمّ يعيد صلاته بعد التمام.

الفرع السابع عشر: هل يجب ردّ السلام بغير العربيّة كما إذا قال الفارسي: سلام بر تو باد، بر شما سلام باد، بر تو و يا بر شما سلام، الظاهر وجوب الردّ، بل لا يبعد الوجوب إذا بدّل كلمة «السلام» بلفظ يفيد معناه في لغة المسلّم إلّا أن يدّعى الانصراف إلى السلام باللغة العربيّة لكنّه مشكل؛ لأنّ الأصل في المقام هو الآية الكريمة، فافهم.

تتمة

السلام إمّا بمعنى الصلح، و إمّا بمعنى السلامة و الحفاظة، كقوله تعالى في حقّ يحيى عليه السلام «**وَسَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً**»، و قريب منه قوله حكاية عن عيسى عليه السلام «**وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ**» إلخ.

و إمّا بمعنى الانقياد و عدم التجاوز، كقوله تعالى: «**ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**» و قوله تعالى: «**فَلَمّا أَسْلَما**» و غيرهما.

قال الطريحي في مجمع البحرين:

> و اختلفت الأقاويل في معنى «السلام عليك»، فمن قائل: معناه الدعاء، أي سلمت من المكاره. و من قائل: معناه «اسم السلام عليك». و من قائل: «اسم الله عليك» أي أنت في حفظه، كما يقال: «الله معك» و إذا قلت: «السلام علينا» و «السلام على الأموات» فلاوجه لكون المراد به الإعلام بالسلامة، بل الوجه أن يقال: هو دعاء بالسلامة لصاحبه من آفات الدنيا و من عذاب الآخرة.

أقول: و لا يعقل هذا الدعاء بالنسبة إلى أرواح المعصومين عليهم السلام؛ اذ لا يتطرّق العذاب

إلى أرواحهم مع أنّ المؤمنين يسلّمون عليهم في زياراتهم. و يحتمل أنّه هنا بمعنى الانقياد، فالمعنى: إنّ انقيادي لك و أنا منقاد لكم» فتأمّل.

١٠٩. إحياء الحقّ

في الصحيح عن الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله ... أيّها الناس! أحيوا القصاص، و أحيوا الحقّ لصاحب الحقّ و لا تفرّقوا».[١]

❑ إحياء القصاص

يدلّ عليه الصحيح السابق، و ربّما يدلّ صدر الحديث الذي لم نذكره على إرادة الحدود أيضاً من القصاص، و لاحظ بقيّة البحث حول الحديث في عنوان «القتل» في أواخر هذا الجزء.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٥٥.

«خ»

١١٠. الاختتان

في صحيح الغياث عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام: «لا بأس بأن لا تختتن المرأة، فأمّا الرجل فلابدّ منه».[١]

و في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام أنّه كتب إلى المأمون: «و الختان سنّة واجبة للرجال، و مكرمة للنساء».[٢]

و في صحيح محمّد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه من التوقيع عن محمّد بن عثمان العمري في جواب مسائله عن صاحب الزمان (عجّل الله فرجه الشريف): «و أمّا ما سألت عنه من أمر المولود الذي تنبت غلفته بعد ما يختن، هل يختن مرّة أخرى، فإنّه يجب أن تقطع غلفته، فإنّ الأرض تضجّ إلى الله عزّوجلّ من بول الأغلف أربعين صباحا».[٣]

أقول: التعليل لا يصلح لصرف قوله عليه السلام: «فإنّه يجب». إلى الندب؛ فإنّ ظهوره في الوجوب أقوى.

و أمّا ما دلّ على أنّ «الختان من السنّة» أو «أمّا السنّة فالختان على الرجال» فغير دالّ على الوجوب، كما يظهر من مراجعة روايات الباب.

---

١. المصدر، ج١٥، ص١٦٣.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص١٦٧؛ راجع سند التوقيع في المصدر، ج٣، ص١٧٢، فالسند معتبر.

و في الجواهر و متنها:

و أمّا الختان، فلا خلاف في أنّه مستحبّ يوم السابع، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص به مستفيضة أو متواترة، و لو أخّر عنه جاز بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه... نعم، لو بلغ و لم يختن وجب أن يختن نفسه بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه؛ و ذلك لأنّ الختان واجب بالضرورة من المذهب و الدين التي استغنت بذلك عن تظافر النصوص كغيرها من الضروريات. فمن الغريب وسوسة المحدّث البحراني عند ذلك كلّه، و ميله إلى عدم الوجوب.

نعم، في وجوبه على الوليّ قبل البلوغ خلاف، و الأشهر، بل المشهور العدم؛ للأصل... و الخنثى المشكل يقوى عدم الوجوب عليه؛ للأصل.

أقول: ما أفاده في نفي الوجوب على الوليّ صحيح ظاهراً، و أمّا الخنثى، فيمكن شمول الرواية الثالثة له إلّا أن يدّعى انصرافها إلى الذكر. أو ينكر إطلاقها من هذه الجهة.

١١١. استخدام المرتدّة

في صحيح حمّاد عن الصادق عليه السلام: في المرتدّة عن الإسلام قال: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة، و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك نفسها، و تلبس خشن الثياب، و تضرب على الصلاة».[١]

أقول: لابدّ أن يكون الاستخدام في المحبس إن أمكن جمعاً بينه و بين ما دلّ على حبسها، و قد مرّ في عنوان «الحبس» و إن لم يمكن، فلا بعد في جواز استخدامها خارج المحبس ثمّ إرجاعها إليه بعده، فتأمّل.

١١٢. إخراج المحبسين لأداء الصلاة و العيد

في رواية عبدالرحمن بن سيابة عن الصادق عليه السلام: «إنّ على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، و يوم العيد إلى العيد، و يرسل معهم، فإذا

---

١. المصدر، ص٥٤٩.

قضوا الصلاة و العيد ردّهم إلى السجن».[١]

أقول: الراوي الأخير «و هو عبدالرحمن» لم يثبت وثاقته و حسنه، فالرواية غير معتبرة.

لكن رواها الصدوق بطريقه إلى عبدالله بن سنان،[٢] و الطريق صحيح، فتكون الرواية صحيحة معتبرة، و في آخرها: «حبس الإمام بعد الحدّ ظلم» و الذي تقتضيه القاعدة الأوّليّة أنّ الواجب إذا كان كفائياً و قام به غير المحبوس، أو كان تخييريّاً بين أمرين أو أمور يمكن إتيانه ببعض أطرافه في داخل السجن، فهو و لا ملزم لإخراجه منه.

و أمّا إذا كان واجباً تعيينيّاً و عينيّاً لا بدل له يجب إخراجه لإتيانه إذا لم يمكن إتيانه فيه.

و أمّا إذا كان له بدل طوليّ، فإن علم من مذاق الشارع عدم ارتضائه بترك المبدل منه لمجرّد الحبس يجب إخراجه منه أيضاً لإتيانه، و إن لم يعلم ذلك، فلا ملزم لإخراجه.

و أمّا صلاة الجمعة، فان قلنا بوجوبها التعيينيّ (أي وجوب حضورها بعد إقامتها)، فيجب إخراج المحبوس إليها و إلّا فلا.

و أمّا صلاة العيد، فلا يجب إخراجه إليها في زمان الغيبة؛ لعدم وجوبها تعييناً عند المشهور. و لعلّ الصحيحة ناظرة إلى زمان حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام و فرض تمكّنهم من الصلاة، فتكون الجمعة و العيد واجبتين تعييناً.[٣] و على كلّ، الرواية مختصّة بالذين حبسوا بسبب الدين، و لا تشمل غيرهم، فيرجع في حقّهم إلى القاعدة.

❑ إخراج الزاني

في موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام: «إذا زنى الرجل ينبغي للإمام أن ينفيه

---

١. المصدر، ج٥، ص٣٦.

٢. المصدر، ج١٨، ص٢٢١.

٣. المستفاد من الصحيحة المذكورة لزوم إخراج المحبسين في الدين للمراسم المتعارفة في العيد أيضاً سوى الصلاة، فكأنّه إرفاق بهم حتّى يلتقوا بأهليهم و ليستأنسوا و يشترك الكلّ في فرح العيد؛ و هذا لأجل قوله عليه السلام فيها: «فإذا قضوا الصلاة و العيد...» فعطف العيد على الصلاة.

من الأرض التي جلد فيها إلى غيرها. فإنّما على الأمام أن يخرجه من المصر الذي جلد فيه».[١]

أقول: يأتي تفصيل المسألة في عنوان «النفي» في حرف «ن».

۱۱۳. إخراج القميص من القدم

في صحيح معاوية بن عمّار عن الصادقعليه السلام: «إذا لبست قميصاً و أنت محرم، فشقّه و أخرجه من تحت قدميك».[٢]

و في الصحيح الآخر عنهعليه السلام في رجل أحرم و عليه قميصه؟ فقال: «ينزعه و لا يشقّه و إن كان لبسه بعد ما أحرم شقّه ممّا يلي رجليه».[٣]

۱۱٤. إخراج الكفّار في الجملة

قال اللّه تعالي «وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ»[٤] يأمر القرآن بإخراج مشركي مكّة منها، كما أخرجوا المسلمين منها.[٥] والظاهر عدم الخصوصيّة للمورد، فيجب إخراج الكافر من بلده عند التمكّن منه إذا هو أخرج المسلم منه إلّا أن يقال: إنّ الأمر ورد مورد توهّم الحظر، فلا يثبت الوجوب، فتأمّل. و عدم الوجوب ما وقع حال فتح مكّة حيث عفا عنهم رسول اللهصلى الله عليه وآله ولم يخرجهم من مكّة بلدهم إلّا أن يقال: إنّ الحكم كان على تقدير بقائهم على الشرك و قد أسلموا، فتأمّل.

☐ إخراج الولد من بطن أمّه

في موثّقة عليّ قال: سألت العبد الصالحعليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها؟

---

١. وسائل الشيعة، ج۱۸، ص۳۹۳.

۲ و ۳. المصدر، ج۹، ص۱۲٥.

٤. البقرة (۲): ۱۹۱.

٥. قيل في معنى الآية: شدّوا على المشركين بمكّة كلّ التشديد بقتلهم حيث وجدوا حتى ينجرّ ذلك إلى خروجهم من ديارهم و جلائهم من أرضهم كما فعلوا بكم ذلك.

قال: «شقّ (يشقّ) بطنها و يخرج ولدها».[١]

و في صحيحه قال: سألت أباالحسن موسى عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها يتحرّك؟ قال: «يشقّ عن الوالد».[٢]

و في موثّقة محمّد بن مسلم أنّ امرأة سألته فقالت: لي بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى فاتت و الولد يتحرّك في بطنها و يذهب و يجيء فما أصنع؟ قال: قلت: يا أمة الله! سئل محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: «يشقّ بطن الميّت و يستخرج الولد».[٣]

أقول: وجوب شقّ الميّت غيري، كما أنّ وجوب الإخراج أيضاً كذلك لأجل حفظ النفس المحترمة، فلاحظ عنوان «الحفظ».

❑ خشوع القلب

قال الله تعالى: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّهِ وَما نَزَلَ مِنَ الحَقِّ وَلايَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتابَ».[٤]

الظاهر أنّ الترغيب في الخشوع ـ و هو تأثّر القلب قبال عظمة الله و كبريائه كما قيل ـ إنّما هو لأجل امتثال أحكام الله تعالى، فليس بواجب نفسيّ ذاتيّ على حدة، و يحتمل أنّه مطلوب نفسيّ، فإنّه أفضل حالات العبد مع ربّه، فيكون سوق الآية لبيان مطلق الرجحان.

❑ الخشية من الله تعالى

قال الله تعالى: «إِلّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى».[٥]

و قال الله تعالى: «فَلا تَخْشَوُا ٱلنّاسَ وَٱخْشَوْنِ».[٦]

الظاهر أنّ الأمر بها إرشاد كالأمر بالحذر و التقوى و غيرهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٦٧٣.

٢ و ٣. المصدر، ص٦٧٤.

٤. الحديد (٥٧): ١٦.

٥. البقرة (٢): ١٥٠.

٦. المائدة (٥): ٤٤.

▫ إخفات الصوت على النساء

قيل بوجوب إخفات الصوت و عدم إظهاره على النساء عند الأجانب، و نسب إلى جماعة من الأساطين، بل عن الفاضل الهندي: «قلت: لاتّفاق كلمة الأصحاب على أنّ صوتها عورة يجب عليها إخفاؤه عن الأجانب».

أقول: السيرة القطعيّة المتّصلة بزمان النبيّ الأكرم و جملة من الآثار، تبطل هذه الدعوى، و أنّ صوت المرأة ليس بعورة، و ادّعاء الإجماع موهون جدّاً، و لا ينبغي للباحث المحقّق الاعتماد على أمثال هذه الإجماعات، بل على معظمها.

١١٥. خفض الجناح على النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ... وَلاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ».[١]

و قال الله تعالى: «وَٱخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ* فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّى بَرِيءٌ مِمّا تَعْمَلُونَ».[٢]

يحتمل أنّ يكون خفض الجناح كناية عن التواضع و لين الجانب و الميل؛ فإنّ الأصل فيه أنّ الطائر حين انضمام أفراخه إليه يبسط جناحه عليها ثمّ يخفضه لها. و قيل: هو كناية عن صبر النفس مع المؤمنين، و ضمّهم إلى نفسه بالتربية و التأديب. و قيل: إنّه كناية عن ملازمة المؤمنين و الوقوف معهم من غير مفارقة. و المعاني متقاربة.

و أمّا الحكم، فيحتمل أنّه الوجوب، و يحتمل أنّ الأمر سيق للإرشاد. و على الثاني لاشكّ في شمول الحكم لكلّ زعيم ديني، و أمّا على الأوّل، فالشمول محتاج إلى دليل.

تنبيه

و أمّا قوله تعالى: «وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ».[٣]

---

١. الحجر (١٥): ٨٨.

٢. الشعراء (٢٦): ٢١٥ و ٢١٦.

٣. الإسراء (١٧): ٢٤.

فالظاهر أنّ المراد به التواضع و الإحسان، و قد مرّ بحثه في عنوان «العقوق» في بيان المحرّمات.

١١٦. خلع ثياب الزاني عند الجلد

في معتبرة إسحاق عن الكاظم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد». قلت: فمن فوق ثيابه؟ «قال: بل تخلع ثيابه...».[١]

و في معتبرة أخرى له عنه عليه السلام... فقلت: من فوق الثياب؟ فقال: «بل يجرّد». و ما دلّ على خلافه ضعيف سنداً، و هل هو واجب تعبّديّ أو شرط للجلد؟ فيه وجهان.

١١٧. تخلية الحيوان على المحرم

في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام في من أصاب طيراً في الحرم، قال: «إن كان مستوى الجناح فليخلّ عنه، و إن كان غير مستوى، نتفه و أطعمه و أسقاه، فإذا استوى جناحاه خلّى عنه».

و الروايات في ذلك كثيرة[٢] و لاحظ عنوان «الحفظ».

▫ الاختمار على النساء

لاحظ عنوان «الإدناء» في حرف «د» في هذا الجزء.

١١٨. خمس الأرض المشتراة على الذّميّ

قال الباقر عليه السلام في صحيح أبي عبيدة: «أيّما ذمّيّ اشترى من مسلم أرضاً؛ فإنّ عليه الخمس».[٣]

أقول: مقتضى الإطلاق عدم الفرق في الحكم بين الأرض المجرّدة و الأرض

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١.

٢. المصدر، ج٩، ص١٩٩.

٣. المصدر، ج٦، ص٢٤١.

المعمورة، كالدكّان، و البيت و نحوهما، فيجب فيهما الخمس؛ لأنّ الثمن يوزّع على الأرض و العمارة.

نعم، الأظهر اختصاص الحكم بما إذا انتقل إليه من المسلم بالاشتراء دون سائر المعاوضات؛ كما أنّه لا بعد في انصراف الرواية إلى الاشتراء المستقرّ، ففي فرض فسخ البيع بالخيار أو الإقالة يمكن منع وجوب الخمس.

ثمّ المستفاد من الرواية تعلّق الخمس بذمّة الذمّيّ المشتري لا بعين الأرض، كما لا يخفى، فيأخذه منه الحاكم الشرعي عند التمكّن.

١١٩. خمس المعادن

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سألته عن معادن الذهب و الفضّة، و الصفر، و الحديد، و الرصاص؟ فقال: «عليها الخمس جميعاً».[١]

و في صحيح الحلبي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: «الخمس». و عن المعادن كم فيها؟ قال: «الخمس». و عن الرصاص، و الصفر، و الحديد، و ما كان من المعادن كم فيها؟ قال: «يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب و الفضّة».[٢]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس». و قال: «ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى، الخمس».[٣]

و في صحيح ابن مسلم قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الملاحة؟ فقال: «ما الملاحة؟» فقال: فقلت: أرض سبخة مالحة يجتمع فيه الماء فيصير ملحاً، فقال: «هذا المعدن، فيه الخمس» فقلت: و الكبريت و النفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: «هذا و أشباهه فيه الخمس».[٤]

و في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن،

---

١ و ٢. المصدر، ص٣٤٢.

٣ و ٤. المصدر، ص٣٤٣.

و الغوص، و الغنيمة» و نسي ابن أبي عمير الخامس.[١]

و في صحيح البزنطي: قال سألت أباالحسنؑ عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً».[٢]

إذا عرفت هذا، فإليك بعض مسائل الموضوع:

المسألة الأولى: كلّ ما صدق عليه عرفاً أنّه معدن ظاهراً كان على وجه الأرض أم باطناً يجب فيه الخمس، و إن شكّ في صدقه يرجع إلى البراءة أو استصحاب عدم تعلّق الخمس به.

المسألة الثانية: الوجوب ـ على خُلُوّ الروايات المتقدّمة ـ متعّلق بالذي يملكه بالاستخراج أو الأخذ، و لا يجب على من انتقل إليه بأحد الوجوه الناقلة؛ للسيرة القطعيّة على عدم إخراج المتديّنين خمس ما يملكونه من المعادن، و لا يوجد بيت يخلو منها.

المسألة الثالثة: لا يعتبر في المعدن الإخراج، بل يتعلّق الخمس به و إن كان على ظهر الأرض، كما يظهر من الروايات المتقدّمة.

المسألة الرابعة: المستفاد من الروايات أنّه يتعلّق الخمس على المعدن و لو كان مخرجه كافراً، أو صبيّاً، أو مجنوناً، فيجب على وليّهما الإخراج كما قيل. و يحتمل عدم تعلّق الخمس بالأخيرين؛ لرفع القلم عنهما حتّى إذا كان الحكم وضعيّاً فإنّ البلوغ شرط لمطلق الأحكام الشرعيّة إلّا ما ثبت عدم اشتراطه به.[٣]

المسألة الخامسة: إخراج الخمس بعد المؤونة لما يأتي من إطلاق صحيح البزنطي. و هل النصاب يلاحظ ابتداء و في جميع ما أخرجه أو بعد استثناء المؤن فيجب الخمس إذا كان الباقي بعد الاستثناء بالغاً حدّ النصاب؟ فيه خلاف بين الفقهاء و تفصيله في المطوّلات.

١و٢. المصدر، ص٣٤٤.

٣. مع الشكّ يرجع إلى استصحاب الحكم الفعلي أو البراءة.

المسألة السادسة: يعتبر بلوغ النصاب في الإخراج دفعة واحدة عرفاً، فلو تعدّد الإخراج عرفاً لم يتعلّق به الخمس على إشكال في بعض الموارد، و هو (أي النصاب) بلوغ ما أخرجه عشرون ديناراً كما في الصحيح الأخير، خلافاً للقدماء حيث لم يعتبروا النصاب فيه.

المسألة السابعة: المتيقّن من الأخبار استفادة ملكيّة المخرج لما أخرجه لا مطلقاً، فلا مانع من استخراج الغير منه بحفر آخر، و إخراج آخر.

المسألة الثامنة: ظاهر الأدلّة أنّ الخمس متعلّق بالمال لا بالذمّة، فتأمّل فيه و في الأمر الثاني المتقدّم.

١٢٠. خمس الغنيمة

قال الله تعالى: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي ٱلقُرْبىٰ وَ اليَتامىٰ وَ المَساكِينِ وَ ٱبْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَما أَنْزَلْنا عَلىٰ عَبْدِنا يَوْمَ الفُرْقانِ».[١]

قال في القاموس: «و المغنم و الغنيمة و الغنم ـ بضمّ الفاء ـ: الفيء. غَنِمَ ـ بكسر العين ـ غنماً ـ بالضم و بالفتح و بالتحريك ـ و غنيمة و غُنماناً ـ بالضم ـ: الفوز بالشيء بلا مشقّة».

و قال في مجمع البحرين:

> الغنيمة في الأصل. الفائدة المكتسبة، و لكن اصطلح جماعة على أنّ ما أخذ من الكفّار إن كان من غير قتال فهو فيء، و إن كان مع القتال فهو غنيمة، و إليه ذهب الإماميّة و هو المرويّ عن أئمّة الهدى كذا قيل. و قيل: هما بمعنى واحد.

و في المنجد: «غنم غنماً الشيء: فاز به و ناله بلا بدل ... و الغنيمة ج غنائم: ما يؤخذ من المحاربين عنوةً و المكسب عموماً. يقال: غنيمة باردة أي طيّبة أو بلا تعب. و في ترجمة. منجد الطلاب: «چيزى را به مفتى بدست آوردن».

---

١. الأنفال (٨): ٤١.

و قال الراغب في المفردات:

الغَنَم ـ بفتحتين ـ معروف ... (گوسفند) و الغُنْم ـ بالضم فالسكون ـ اصابته[1] و الظفر[2] به، ثمّ استعمل في كلّ مظفربه من جهة العِدَى و غيرهم ... «العدى» على وزن «النداء» اسم جمع للعدوّ.

أقول: المنساق من مفهوم الغنيمة بعد التأمّل هو اعتبار عدم المشقّة و التعب أو عدم البدل، فلا يصدق على ما حصل بالبيع، و إجارة النفس و سائر المعاملات: ثم الظاهر أو المتيقّن من الآية إرادة ما أُخذ من الكفّار في الحرب من الغنيمة المذكورة دون مطلق الفائدة؛ لوجوه مؤيّدة له:

أوّلها: سياق الآيات؛ فإنّها وردت في أمر الجهاد و الحرب.

ثانيها: فهم كثير من الفقهاء و المفسّرين. قال في قلائد الدرر:

فقيل: هي (الغنيمة) ما أُخذ من دار الحرب بقتال، و يرشد إليه السياق ... و هو قول كثير من المفسّرين، و به قال كثير من الأصحاب، و جعلوا ثبوت الخمس فيما عدا ذلك من الأنواع السبعة بدليل خارج.[3]

ثالثها: الروايات الدالّة[4] على ثبوت الخمس في الغنائم، و الغوص، و الكنز، و المعدن، و غيرها حيث جعلت الغنائم قسيمة و مقابلة للمذكورات لا شاملة لها، فيفهم منها أنّ الغنائم تختصّ بالمأخوذة في الحرب من الكفّار، و من جملة هذه الروايات صحيحة ابن أبي عمير[5] عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن، و الغوص، و الغنيمة»، و نسي ابن أبي عمير الخامس.

رابعها: صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «ليس الخمس إلّا في الغنائم

---

١ و ٢. الضميران يرجعان إلى الغَنَم بالفتحتين (گوسفند).

٣. راجع: قلائد الدرر، ج١، ص٣١٧. و نقل عن صاحب غنية النزوع و الشهيد و الطبرسي تفسيرها بالمعني العامّ الشامل. و في مصباح الفقيه، ج٣، ص١٠٩. نسبة التفسير المذكور إلى كثير من الأصحاب، و قال: بل ربّما ينسب الاستدلال به إلى الأصحاب عدى شاذّ منهم، بل عن صاحب رياض المسائل دعوى الإجماع على عموم الآية. ولا اعتماد على هذه الأقوال المتضاربة.

٤. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣٩.

٥. المصدر، ص٣٤٤.

خاصّة»[١] بناء على أنّ المراد به نفي لزوم الخمس في الكتاب العزيز، و أنّ خمس ما عدا الغنائم ثابت بالسنّة. و حمل الغنائم في الرواية على المعنى العامّ يجعل قوله عليه السلام: «خاصّة» فارغاً عن معنى معقول، كما لا يخفى؛ بل يلغى الحصر أيضاً.

خامسها: أنّه لو كان المراد بالغنيمة جميع ما يجب تخميسه حتى الأرباح، لتداول بحثه في زمان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله و اشتهر أخذه أو عفوه مع أنّه لا أثر له حتّى في رواية ضعيفة أو مرسلة،[٢] بل من المطمإنّ به أو المقطوع به أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ما أخذ خمس أرباح المكاسب. و كذا جملة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

و على الجملة، أنّ من حمل لفظ الغنيمة على مطلق الفائدة و ما تعلّق به الخمس في الروايات فقد تحكّم، و حمل اللفظ على ما لا يطيقه دلالته الوضعيّة، و أغمض النظر عن المؤيّدات الخمسة أو الأربعة.

ثمّ إنّه يمكن القول من جهة دلالة الآية بعدم وجوب أداء الخمس من الغنائم ـ وجوباً مقصوداً بالبحث ـ بل الشارع إنّما اعتبر ملكيّة أربعة أخماس الغنائم للمجاهدين فقط، و اعتبر ملكيّة خمسها الآخر لمستحقّيه، فلا يجوز لهم التصرّف فيه؛ فإنّه من التصرّف في مال الغير.

هنا مباحث

المبحث الأوّل: المتيقّن من إخراج الخمس صورة ما أخذ من الكفّار بالمقاتلة، و الإغارة، و الغلبة، كما إذا حواه العسكر، سواء كانت بداعي الدعاء إلى الإسلام أو الدفاع عنه، أو بداعي مجرّد أخذ المال، و مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين كون الآخذ واحداً، أو جماعة مجنّدة.

و أمّا إذا أُخذ بالسرقة و الحيلة و الرباء و الدعوى الباطلة، فلا بعد في دعوى انصراف الآية عنه، فلا يدخل المأخوذ بها في الغنيمة التي تجب أداء خمسها بعنوانها.

---

١. المصدر، ص٣٣٨.

٢. راجع: المصدر، ص٣٨٦. فيه رواية واحدة غيرمعتبرة سنداً، نقلها الحرّ عن العاملي عن ابن طاووس و فيها «و إخراج الخمس من كلّ ما يملكه أحد من الناس...».

المبحث الثاني: المستفاد من الآية تعلّق الخمس بما يتملّكه الغانمون ـ فتدبّر ـ و يبقى في أيديهم أربعة أخماسه، و عليه، فلا يتعلّق الخمس بالأراضي التي تصبح ملكاً لجميع المسلمين، و لا تدخل في ملك الغانمين، و لا تعدّ غنيمة للمجاهدين و الغزاة من حيث إنّهم غزاة، و لا بما يصرفه الإمام في بعض الجهات.

و في صحيحة ابن سنان و ابن أذينة عن الصادق عليه السلام: «... و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه»[١] و لا بما يخصّ الإمام كقطائع الملوك؛ إذ ليس فيها للناس شيء، كما في صحيح سيف عن داود بن فرقد.[٢]

نعم، لا فرق على الأظهر في الحكم بين صورة الاستيذان من الإمام و عدمه؛ لإطلاق الآية و عدم مقيّد له سوى إجماع منقول، و رواية مرسلة،[٣] و كلاهما غير معتمدين.

لكن في صحيح معاوية بن وهب: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: السريّة يبعثها الإمام، فيصيبون غنائم كيف يقسّم؟ قال: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله و للرسول، و قسّم بينهم أخماس، و إن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ»[٤] و الرواية من جهة المفهوم بالنسبة إلى قوله: «مع ...» محلّ بحث.[٥]

و فصّل صاحب العروة في المقام تفصيلاً، فحمل الصحيحة على زمان الحضور و إمكان الاستيذان من الإمام. و أمّا في زمان الغيبة، فقال: «الأحوط إخراج خمسها من حيث الغنيمة».

---

١. المصدر، ج١٥، ص٣٨ و تقدّم في عنوان «الإيتاء» من حرف «أ».

٢. المصدر، ج٦، ص٣٦٤. لكن إذا فرضنا كون الأنفال ملكاً شخصياً للإمام يشكل نفي الخمس ممّا يخصّ الرسول صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام من الغنيمة، كالقطائع المذكورة.

٣. المصدر، ص٣٦٥.

٤. المصدر، ص٣٦٥.

٥. لكن ما دلّ على حلّيّة خمس الغنائم للمؤمنين تطييباً لولادتهم يدلّ على عدم كون المغنوم كلّه للإمام و إن كانت الحروب بغير إذنه. لاحظ صحيحة ضريس الكناسي الآتية في خمس الأرباح و الفوائد تجد صدق ما قلنا.

أقول ما ذكره في الشقّ الأخير صحيح، و ما ذكره في الشق الأوّل، ففيه نظر كما عرفت، لكنّ المسألة خارجة عن محلّ الابتلاء فعلاً.

المبحث الثالث: الأنفال كلّها للإمام و لا حقّ لأحد فيها، فلا يتعلّق بها خمس. قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفالِ قُلِ الأَنْفالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللّهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ».[١]

بحث استطرادي في الفيء و الأنفال

اعلم، أنّ ما يؤخذ من الكفّار بلا إيجاف خيل و لاركاب، فمصرفه كمصرف الخمس و ليس داخلاً في الأنفال المختصّة بالإمام على الأظهر؛ فإنّه هو المستفاد من القرآن. قال الله تعالى: «وَما أَفاءَ اللّهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ وَلٰكِنَّ اللّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ وَاللّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * ما أَفاءَ اللّهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرىٰ فَلِلّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبىٰ وَاليَتامىٰ وَالمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِياءِ مِنْكُمْ وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ العِقابِ * لِلْفُقَراءِ المُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوالِهِمْ».[٢]

لا شكّ في أنّ المراد من الفيء في الآيتين ـ بحسب السياق ـ شيء واحد، و لا يصغى إلى ما ادّعاه السيّد الأستاذ من إرادة الغنيمة الحربيّة من الفيء المذكور من الآية الثانية مستدلاً بصحيحة محمّد بن مسلم،[٣] و بقرينة المقابلة بين الآيتين حيث المفروض في الأولى عدم القتال، فمنظور الآية الثانية هو القتال لامحالة.

نعم، لم يبيّن الله تعالى مقدار ما يرجع إليه و إلى رسوله و ذي القربى و غيرهم من الأصناف، لكن آية الأنفال ترفع إجمال هذه الآية من هذه الجهة.

أقول: رواية محمّد بن مسلم ليست بصحيحة؛ إذ في طريق الشيخ إلى ابن فضّال بحث طويل في محلّه. و ليست بين الآيتين مقابلة حتّى تنزّل الآية الثانية على القتال،

---

١. الأنفال (٨): ١.

٢. الحشر (٥٩): ٦ ـ ٨.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٨.

بل هي مبيّنة و مفسّرة للأولى و أنّ مثل هذا الفيء كلّه للّه و للرسول و للأربعة المذكورة.

و الحقّ عدم اعتبار كون المساكين و الأيتام و ابن السبيل من بني هاشم؛ لعدم الدليل المعتبر عليه، و يؤيّده ما ورد في التواريخ و السير أنّ النبيّ صلی الله علیه و آله وزّع أموال بني نضير في هذه الواقعة على المهاجرين و بعض نفر من الأنصار و قصّته معروفة.

نعم، قال الشيخ الطوسي رحمه الله كما حكي عنه من تبيانه من أنّ الآيتين تنظران إلى مال واحد و هو الفيء. يشير الأولى إلى من بيده المال و الثانية إلى من يستحقّ الصرف فيه.[1]

و أمّا الأنفال المذكورة في القرآن: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنْفالِ قُلِ ٱلْأَنْفالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا ٱللّٰهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، فلا يبعد تفسيرها بالغنائم الحربيّة، و المستفاد من الآية الشريفة أنّ الصحابة اختلفوا في حكمها، و أنّها لمن؟ و بأيّ شرط؟ فراجعوا رسول الله صلی الله علیه و آله و سألوا عن حكمها، فأجابهم الله قطعاً لنزاعهم بأنّها للّه و للرسول. ثمّ بعد رفع النزاع و الجدال بينهم في حكمها بيّنه الله تعالى بقوله: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ ...» كما ذكره صاحب تفسير الميزان رحمه الله.

و اعلم، أنّ الرسول صلی الله علیه و آله و الإمام من بعده يتصرّفان ـ حسب التشريع الإسلامي ـ في الغنيمة كيفما يرون الصلاح و لا يتحتّم عليها تقسيم الأربعة الأخماس بين المقاتلين فقط، بل لهما سدّ كلّ نائبة تنوب بالإسلام و المسلمين منها، فإن بقي منها شيء يوزّعه بينهم و إلّا[2] فلا، فوليّ الأمر يجري و ينفّل و يعطي ما يشاء [شاء.خ] قبل أن تقع السهام و قد قاتل رسول الله بقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً. و إن شاء قسّم ذلك بينهم،[3] فالآية الثانية لم يحدّد تصرّف الرسول صلی الله علیه و آله في غير الخمس من الغنائم.

---

١. أقول: و يمكن أن نقول بمثله في آية الأنفال لوحدة نظم الآيتين.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٨. في ذيل صحيح ابن أذينة و محمّد بن سنان عن الصادق علیه السلام: «لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه».

٣. الكافي، ج١، ص٥٤٤ لكنّ الحديث مقطوع أو مضمر، والراوي زرارة.

الأنفال في الروايات

سواء كانت الأنفال في القرآن بمعنى الغنائم الحربيّة التي هي توزّع على المقاتلين بعد إخراج خمسها و غيره من المصارف أم بمعنى غيرها أم بمعنى جـامع، فـللأنفال مصاديق أخر كلّها حقّ للرسولﷺ، ثّم من بعده للإمام. و إليك هذه المصاديق:[١]

المصداق الأوّل: ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب.

المصداق الثاني: ما صولح عليه مع الكفّار، أي ما أخذ عنهم صلحاً.

المصداق الثالث: ما أعطاه قوم بأيديهم.

المصداق الرابع: كلّ أرض خربة.

المصداق الخامس: بطون الأودية.[٢]

المصداق السادس: قطائع الملوك كلّها للإمام،[٣] و كذا ما يخصّ الملوك.[٤]

المصداق االسابع: القرى التي قد خربت و انجلى أهلها.

المصداق الثامن: كلّ أرض لا ربّ لها.

المصداق التاسع: و المعادن منها، الظاهر رجوع الضمير إلى الأرض التي لا ربّ لها، و رجوعه إلى الأنفال بعيد و لاحظ المستمسك.[٥]

المصداق العاشر: مال من مات و ليس له مولى[٦] و قد ورد ماينا فيه أيضاً.

المصداق الحادي العشر: صفايا الغنائم، كما في صحيح ربّعي عن الصادقعليه السلام، قال: «كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له، ثمّ يقسّم ما بقي... و كذلك

---

١. و لا نعتمد على الروايات غير المعتبرة سنداً على عادتنا الثابتة.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٤ كلّ هذه الخمسة في صحيح البختري و دلّت على الأوّل و الثـاني و الثـالث ذيـل صحيحة معاوية في المصدر، ص٣٦٥ و فيه: «و إن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ» و يدلّ على الرابع في الجملة معتبرة عمّار في المصدر، ص٣٧١.

٣. المصدر، ص٣٦٦ و هو صحيح ابن فرقد.

٤. المصدر، ص٣٧١ و هو رواية إسحاق.

٥. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٦٦٣.

٦. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٦ تدلّ على الأربعة الأخيرة رواية إسحاق لكنّها غير معتبرة عندنا. و تدلّ على الأخيرة جملة من الروايات، فراجع: المصدر، ج١٧، ص٥٤٧و لم يصل الينا بسند معتبر.

الإمام أخذ كما أخذ الرسول»[١] لكن لم أجد عاجلاً ما يدلّ على كونها من الأنفال موضوعاً كالأنهار الأربعة؛ فإنّها و إن كانت للإمام لكنّها لم يثبت كونها أنفالاً. و في صحيح الكناسي عن الصادق عليه السلام: «نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال، و لنا صفو المال».[٢]

المصداق الثاني عشر: ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الإمام كما عن المشهور، بل عن الشيخ دعوى إجماع الفرقة و أخبارهم عليه، و قد سبق منّا الإشكال فيه.

المصداق الثالث عشر والرابع عشر: البحار و المفاوز كما عن المفيد، و دليله غير ظاهر، فلا وجه لهما.

المصداق الخامس عشر والسادس عشر: رؤوس الجبال و الآجام ـ جمع الأجمة: الشجر الكثير الملتّف أو الأرض المملؤة من القصب و نحوه ـ دلّت عليهما روايات ضعيفة، فلا نقول بدخولهما في الأنفال.

إذا عرفت هذا، فيقع الكلام مختصراً في ضمن فصول:

الفصل الأوّل: يقول السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): «لعلّ المشهور بين الفقهاء اختصاص ذلك ـ ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب ـ بالأراضي»، لكنّه نفى البعد عن تعميمه لغيرها من المنقولات كالفرش و الأواني و نحوهما تبعاً لجماعة اعتماداً على إطلاق صحيح حفص و صحيح معاوية، و عدم الاعتناء بما في بعض الروايات من الاختصار على الأرض، و ما ذكره هو الأرجح.

الفصل الثاني: استظهرنا من الكتاب الكريم سابقاً أنّ ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب أنّه لله و لرسوله و لذي القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل. و أمّا

---

١. المصدر، ج ٦، ص٣٥٦.

٢. المصدر، ص٣٧٣. و في رجال الكشي ص٢٠٠: أنّ العلباء الأسدي ولي البحرين فأفاد سبعين ألف (سبعمائة ألف) دينار و دوابّ و رقيقاً، قال: فحمل ذلك كلّه حتى وضع بين يدى أبيعبدالله عليه السلام ... و علمت ... و أنّه كلّه لك، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «هاته» فوضع بين يديه، فقال له: «قبلنا منك و وهبناه لك، و أحللناك منه، و ضمنّا لك على الله الجنّة...».

و لم يذكر فيها أنّ الأموال من الأنفال، و يحتمل كونها من الغنائم، أو مطلق الأموال الموجودة في بيت المال و الله العالم و هي معتبرة أبيبصير.

الروايات الدالّة على أنّه للإمام فتحمل على إرادة التصرّف و الإداره و النظارة أو غيرها ممّا لا ينافي ما مرّ.

و يمكن أن نجعل هذا قرينة على إلحاق سائر مصاديق الأنفال به، أي بالبنود الثلاثة المتقدّمة في كون المستحقّ هم و الأصناف الستّة، و إنّما الإمام وليّها و مدبّرها و موزّعها، و أمّا الملك، فالنصف للإمام، و النصف للأصناف الثلاثة.

و اعلم، أنّ مقتضى الإطلاق عدم الفرق في الأرض التي لم تفتح عنوة (البنود الثلاثة الأولى) بين كونها خربة مواتاً أم عامرة مواتاً، و قد نسب هذا إلى إطلاق كلماتهم أيضاً.

أقول: و لأبدّ أن يكون دلك بناء على أنّ الأراضي الميتة داخلة في الأنفال مطلقاً كما قيل و إن أخذ من الكفّار بالمقاتلة و القهر. و أمّا الأراضي المفتوحة عنوة التي هي ملك لجميع المسلمين، فشرطها أن تكون عامرة كما قالوا.[1]

الفصل الثالث: الأرض التي لا ربّ لها أصلاً كالبراري و المفاوز، أو كان و، لكنّه تركها، و باد عنها أو انجلى عنها من الأنفال؛ لصحيح حفص: «و كلّ ارض خربة و بطون الأودية، فهو لرسول الله ﷺ و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء».

و في موثّقة إسحاق قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: «هي القرى التي قد خربت و انجلى أهلها، فهي للّه و للرسول، و ما كان للملوك فهو للإمام، و ما كان من الأرض بخربة، و لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، و كلّ أرض لا ربّ لها...».[2]

أقول: و لابدّ من معالجة قوله: «و لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب» قيداً للخربة، و لا نقيّد به إطلاق صحيح حفص، و الحكم بملكيّة الخربة للمقاتلين إذا أخذوها من الكفّار؛ فإنّ الأرض ما دامت خربة فهو للإمام، و لا فرق في ذلك كونها تحت سلطة الكفّار أو غيرهم، فتدبّر.

و يدخل فيها الأراضي العامرة بالأصل، كالغابات التي لا ربّ لها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٢٠. لكن في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام «... و ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول‌الله ﷺ بخيبر قبل أرضها و نخلها». فإنّه يدلّ على كون مطلق الأرض المفتوحة عنوة للناس عامرة و خربة، و يمكن أن يقال بإطلاقه، و عليه يتمّ القيد في موثّقة إسحاق الآتية في المتن.

٢. المصدر، ج٦، ص٣٧١.

مسألة

الأرض المملوكة لأحد، و الأرض الموقوفة، و المفتوحة عنوة إذا خربت بعد عمرانها و باد عنها أهلها، فهل تدخل في الأنفال أم لا، بل هو باق على ملك مالكها الأوّل؟ يقول الأستاذ الخوئي:

ظاهر المحقّق و صاحب الجواهر الأوّل، ولكنّه لا يخلو عن إشكال، بل لا يبعد خروجها عن ملك المسلمين بخراب؛ إذ لا إطلاق يدلّ على كونها (المفتوحة عنوة) ملكاً للمسلمين حتّى بعد الحرب إلّا الاستصحاب لكنّه غير جار في الشبهات الحكميّة، و على تقدير جريانه لا يعارض عموم ما دلّ على «أنّ كلّ أرض خربة للإمام» كصحيح حفص. و على فرض الإطلاق معارض مع العموم المذكور المقدّم على الإطلاق.[1]

أقول: و ما ذكره مشكل يظهر وجهه بالتأمّل في أخبار الباب و لاحظ.[2]

الفصل الرابع: بطون الأوديّة، و لابدّ من مراجعة خمس مستند العروة الوثقى حتى تعلم كلام الأستاذ فيه.[3]

الفصل الخامس: قيل: إنّ في المعادن أقوالاً ثلاثة:

القول الأوّل: أنّها من الأنفال مطلقاً سواء كانت في الملك الشخصيّ أم في الملك العامّ لكنّهم عليهم السلام أباحوا للمخرج و إن لم يكن شيعيّاً.

القول الثاني: إنّها ليست من الأنفال مطلقاً؛ لأدلّة الخمس، فيملكها المستخرج بعد أداء خمسها.

القول الثالث: التفصيل بين المعدن المستخرج من أرض هي من الأنفال، و المستخرج من غيرها؛ فالأوّل من الأنفال بتبع الأرض دون الثاني. و هذا هو الأظهر؛ لما مرّ من موثّقة إسحاق، و لاحظ كتاب الأراضيّ لزميلنا و صديقنا الشيخ الفياض و

---

١. مستند العروة الوثقى (كتاب الخمس)، ص٣٥٨.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٥٩٩ و ٦٠٠.

٣. المصدر، ص٣٦١ و ٣٦٢.

هو يرى ملكيّة المعادن الكائنة في المفتوحة عنوةً للمسلمين و في أراضي الإمام له، و في الملك الشخصيّ لمالكها.

الفصل السادس: في صحيح حفص عن الصادقعليه السلام: «إنّ جبرئيل كرى برجله خمسة أنهار و لسان الماء يتبعه الفرات، و دجلة، و نيل مصر، و مهران، و نهر بلخ، فما سقت أو سقي منها فللإمام، و البحر المطيف بالدنيا و هو إفسيكون».[1]

أقول: لا أدري هل قال بملكيّة ما سقي منها للإمام قائل أم لا؟ و الأظهر حملها على غير الملكيّة الاعتباريّة.

الفصل السابع: في حكم الأنفال.

يقول الأستاذ الخوئي:

أمّا الأراضي، فلا شكّ أنّهمعليهم السلام حلّلوها لكلّ من أحياها، قالصلى الله عليه وآله: «ثمّ هي منّي لكم أيّها المسلمون». و قد ورد: «إنّ من أحيا أرضاً فهي له»، فالناس كلّهم مرخّصون في التّصرف فيها أو فيما يتكوّن فيها أو عليها من المعادن و الأشجار و الأحجار و نحوها. و قد دلّت عليه السيرة القطعيّة المستمرّة من المسلمين و إن كان في بعض الأخبار أنّها كذلك إلى زمان ظهور الحجّة لا مطلقاً، و هذا أمر آخر هو من وظائف الإمام.

و أمّا إرث من لا وارث له، أو صفايا الملوك، أو ما أخذ من الكفّار بغير قتال من المنقولات، فلم يدلّ دليل على إباحته سوى روايتين معتبرتين مختصّتين بما انتقل من الغير، كما تقدّم فالتّصرف فيها غير جائز.[2]

و يقول السيّد الأستاذ الحكيمرحمه الله:

و المصرّح به في كلام الشهيدين و غيرهم تحليل الأنفال للشيعة في زمان الغيبة، و ربّما نسب ذلك إلى المشهور، إلّا أنّه نوقش في صحّة النسبة، بل في الحدايق: ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلّق من الأنفال بالمناكح و المساكن و المتاجر خاصّة ... نعم. لا تبعد دعوى حصول القطع بصدور التحليل منهمعليهم السلام في الأرض الموات؛ لتواتر

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٠.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٣٦٥.

النصوص إجمالاً بجواز التصرّف فيها بالإحياء، و استحقاق المحيي لها، كما لا يبعد استقرار السيرة على التصرّف فيما له عليه‌السلام من الأرض بأقسامها المتقدّمة، بل عموم الابتلاء بها من غير نكير، و من البعيد جدّاً أن يكون الحكم التحريم من غير أن يكون معلوماً لدى الشيعة... و لكن الإنصاف عدم الوثوق بحصول التحليل بهذا المقدار كلّيّة، فالبناء على الاحتياط في كلّ مورد إلّا أن يحصل الوثوق به في محلّه، كما هو الحال في حقّه من الخمس. ـ ثمّ قال في هامشه ـ:

و إن كان الظاهر أنّ السيرة الارتكازيّة و العمليّة على جريان أحكام الإذن حتّى للمخالفين فضلاً عن الموالين ... فيجري على جميع الأنفال حكم الملك من عدم جواز التصرّف إلّا بإذن صاحبها المخالف ... فالمخالف و المؤالف سواء في أحكام الإذن و الإباحة، و لا مجال للتشكيك في ذلك.[1]

أقول: و في الصحيح عن الصادق عليه‌السلام: «كان أميرالمؤمنين عليه‌السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له و عليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه».[2]

و في الصحيح عنه أيضاً: «و كلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، و محلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجبيهم طسق ما كان في أيدي سواهم؛ فإنّ كسبهم من الأرض حرام...».[3] و يدلّ على المقام إطلاق معتبرة أبي خديجة و إطلاق صحيحة[4] الفضلاء أيضاً، و لا يبعد البناء على ما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في هذا المقام، و الروايات الكثيرة المعتبرة الواردة في أوّل كتاب إحياء الموات تدلّ على أحقيّة المسلم و الكافر للأراضي المواة و غيرها بالإحياء، و أنّ الإحياء سبب للملكيّة، أو لجواز التصرّف حتّى البيع على الأقلّ مع أنّه لا بيع إلّا في ملك، كما اشتهر، و الله العالم.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٦٠٤.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨٣.

٣. المصدر، ص٣٨٢.

٤. المصدر، ص٣٧٧.

خاتمة بحث الغنيمة

قال وليّ العصر إمامنا المهديّ الغائب (عجّل‌الله فرجه الشريف) في توقيعه الواصل بسند حسن: «... فلا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه».[١]

و يمكن أن يستفاد هذا العموم في الجملة من قوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» و من غيره.

فيحرم التصرّف في مال جميع الناس فضلاً عن أكله و إتلافه[٢] و لو كان مالكه كافراً ذمّيّاً.

نعم، من لا يؤمن بالله أو الرسول أو اليوم الآخر يجوز قتله، كما مرّ في بحث الجهاد، فبطريق أولى يجوز أخذ ماله ـ فافهم ـ و لا بعد في جوازه و إن لم يبلغه الدعوة إلى الإسلام، و لم يستحقّ القتل ـ فتأمّل ـ و أمّا المرتدّ، فلا يجوز أخذ ماله كما يستفاد من الروايات، التي مرّت في حرف «ق» في عنوان «القتل» في الجزء الأوّل.

نعم، في صحيح البختري عن الصادق عليه‌السلام: «خذ مال الناصب حيثما وجدته، و ادفع إلينا الخمس،[٣] و يمكن أن نثبت به حلّيّة مال الكافر غير الذمّيّ بطريق أولى، و تدلّ على حلّيّة مال الكافر صحيحة ابن مهزيار الطويلة الآتية أيضاً.

١٢١. خمس الغوص

في الصحيح عن الصادق عليه‌السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن، و الغوص» إلخ.[٤]

---

١. المصدر.

٢. غير محتاج إلى التوضيح أنّه لا فرق في حرمة مال المسلمين و عدم جواز التصرّف فيه و أكله و إتلافه بين الشيعة و أهل السنّة، و أمّا الناصب الذي يحلّ ماله، فهم شرذمة قليلون و هم أعداء آل البيت و مبغضوهم. و أمّا أهل السنّة، فهم إخواننا في الدّين «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا».

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٤٠.

٤. المصدر، ص٣٤٤.

في صحيح الحلبي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن العنبر و الغوص و اللؤلؤ؟ فقال: «عليه الخمس».[١]

إذا عرفت هذا، فنذكر بعض مسائل الموضوع كما تأتي.

١. لا نصاب في هذا القسم خلافاً للمشهور، نعم يستثنى منه المؤونة.

٢. إخراج الحيوانات البحريّة لا يدخل في مضمون الروايتين، فلا خمس عليها.

٣. لا فرق في شمول الحكم بين البحار و الأنهار؛ للإطلاق.

٤. إذا أخرج حيواناً و وجد في بطنه شيئاً إتّفاقاً لا خمس فيه على الأظهر؛ لعدم صدق الغوص. نعم، اللؤلؤ لم يعتبر فيه صدق الغوص، فيجب فيه الخمس في الفرض.[٢]

٥. إذا غرق شيء و أعرض مالكه عنه فأخرجه الغوّاص، فالظاهر ـ خلافاً لجمع ـ تعلّق الخمس به؛ للإطلاق، و منع الانصراف.

ثمّ الظاهر تعلّق الخمس بالعين، و عليه يمكن أن يقال: إنّه لا حكم تكليفيّ ابتدائي في المقام.

١٢٢. خمس الكنز

في صحيح الحلبي المتقدّم عن الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ فقال: «الخمس». و في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس».

و في الصحيح السابق عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز ...».

ثمّ الظاهر اختصاص الحكم بالنقدين المسكوكين اللذين يتعلّق بهما الزكاة بعد بلوغهما نصاب الزكاة؛ لصحيح البزنطي، فيرجع في غيرهما إلى أحكام اللقطة.

---

١. المصدر، ص٣٤٧.

٢. المصدر، ص٣٨٢. و اعلم، أنّ المستفاد منها عفو الإمام عن خمس الغوص لمطلق الشيعة حتّى من قبل قائمهم عليه السلام.

ثمّ إنّه لا يتعلّق الزكاة بالكنز؛ لصحيح هارون عن الصادق عليه السلام في المال الذي يوجد كنزاً يؤدّى زكاته؟ قال: «لا». قلت: و إن كثر؟ قال: «و إن كثر» فأعدتها عليه ثلاث مرّات.[١]

بحث و تفصيل

هل الكنز لواجده مطلقاً أو بعد التعريف، أو يدفع إلى مالك الأرض من دون تعريف؟ فيه مباحث مفيدة لابدّ من إرخاء عنان القلم فيها مع الاجتناب عن الإطالة في ضمن فصول أربعة:

الفصل الأوّل: ما هو الأصل الأوّلي في التصرّف في الأموال، الجواز أو الحرمة؟

قد يعلم أنّه لا مالك لها، و قد يشكّ في ملكيّتها. الصحيح في هذين الفرضين هو الجواز. لمنع أصالة الحذر في الأشياء، و لأصالة البراءة و الحلّيّة، و استصحاب عدم الجواز مختلّ الأركان؛ إذ لا حالة سابقة للحرمة و عدم الجواز، و هذا واضح.

و قد يعلم أنّ له مالكاً ولكن لا يعلم أنّه محترم المال، كالمسلم و الذمّيّ و المعاهد أو ليس بمحترم المال، هل المرجع أصالة الحلّيّة أو أصالة الحرمة؟

اختار بعضهم الأوّل و أصالة عدم وضع المسلم أو من في حكمه في حرمة أخذ ماله، يده على المال، فيجوز استملاكه، و مجرّد كون المال في بلاد الإسلام لا يكون أمارة على أنّه لمسلم؛ فإنّ غايته إيراث الظنّ و هو لا يغني عن الحقّ شيئاً.

و هذا القول مبنيّ على أنّ الوضوع لحرمة الأكل و التصرّف هو مال المسلم و المؤمن، كما دلّت عليه روايات مرّت في «الأكل» في الجزء الأوّل، و في عنوان «الاستعمال» في الجزء الأوّل

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و أنّ مقتضى الأصل عدم جواز التصرّف في مال كلّ أحد إلّا إذا ثبت كونه غير محترم المال، كالحربيّ، و الناصبيّ و نحوه. و يمكن أن نستدلّ عليه بوجهين:

أوّلهما: سيرة العقلاء على أصالة حرمة مال الغير من دون رضاه، بل يدلّ عليه حكم

---

١. المصدر، ج١٧، ص٣٥٥.

العقل أيضاً؛ فإنّه يقبح أخذ مال الغير غصباً و سرقة و خيانة، و الجامع «أكل مال الغير» من دون طيب نفسه؛ لكونه ظلماً و عدواناً في الجملة. فليس الإسلام شرطاً لحرمة التصرّف، بل الكفر مانع عنها، فما لم يحرز ذلك كان الحكم هو المنع عقلاً.

ثانيهما: الظواهر النقليّة الدالّة على الحرمة المذكورة على نحو المطلق، كقوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ...». و قوله تعالى: «لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً»، و قوله تعالى: وَلا تَقْرَبُوا «مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». و قوله تعالى: «وَتَأْكُلُونَ التُّراثَ أَكْلاً لَمّاً» و قوله تعالى: «لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ»، و قوله تعالى: «وَأَكْلِهِمْ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ»، و قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ». و غير ذلك.

و تؤكّده الروايات الواردة في موضوع القصاص، كما ذكرنا بعضها في سادس مستثنيات حرمة أكل مال الغير في الجزء الأوّل.

و قد ورد بسند معتبر[1] عن مولانا صاحب الزمان (عجّل‌الله تعالى فرجه): «...فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحلّ في مالنا...»، و لا يقيّد إطلاقه بما دلّ على حرمة مال المسلم أو المؤمن؛ لعدم المنافاة بينهما، كما لا يخفى.

و لا يصحّ دعوى انصراف لفظ «الغير» في الرواية إلى المسلم؛ لأنّها فاقدة عن الدليل؛ و لأنّ المراد من لفظ «أحد» هو كلّ إنسان مكلّف قطعاً، فيكون المراد من كلمة «غيره» أيضاً كلّ أحد مسلم و غير مسلم.[2]

لا يقال: العموم أو الإطلاق مخصّص أو مقيّد بالحربيّ و الناصبيّ مثلاً، فالتمسّك به عند الشكّ من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، و المشهور اليوم على خلافه؛ فإنّه يقال: نعم لولا استصحاب عدم الكفر الموجب لالتئام موضوع الحرمة و هو الأحد غير

---

١. راجع: خمس أرباح المكاسب في هذا الجزء، و توهّم جمع ضعف الرواية سنداً توهّم خاطئ.

٢. و لذا لا يظنّ بفقيه يجوّز أخذ مال إنسان موجود حاضر أو غائب فعلاً لم يعلم كفره و إيمانه تعويلاً على أصالة عدم إسلامه!

الكافر، و أصالة عدم كون المالك مسلماً، أو أصالة عدم وضع يده على المال لا أثر شرعيّ لها إلّا على نحو الأصل المثبت الذي لا نقول به، فلا تجري أصلاً.

هذا كلّه يصحّ إذا فسّرنا الكفر بالإنكار أو الشكّ؛ فإنّه نوع من الالتفات، و الأصل عدمه به. و أمّا إذا قلنا: إنّ الموضوع لحلّيّة المال هو غير المسلم حتى و لو كان غافلاً عن الإيمان كما هو المسلّم بينهم ظاهراً، فلا حالة سابقة لعدم الكفر بهذا المعنى حتّى يستصحب حتى عدمه الأزلي، فإن تمّ هذا البيان، كان المرجع أصالة الحلّيّة أو أصالة البراءة مع قطع النظر عن حكم العقل و بناء العقلاء المتقدّمين.

الفصل الثاني: في اللقطة، إذا عرّفها الواجد سنةً ثمّ تصدّق بها فأتى صاحبها، فإنّ المتصدّق ضامن لها، كما في خبر عليّ بن جعفر، بل يمكن الاستظهار من بعض الروايات ضمانها على الواجد حتّى إذا حفظها بعد التعريف الواجب لمالكها، لكنّ الفقهاء كأنّهم لم يلتزموا في غير فرض التفريط و التعدّي، كما فرضنا له في عنوان «التعريف» في المحرّمات، و الأظهر ضعف الروايتين سنداً.[١]

الفصل الثالث: في مجهول المالك. و الفرق بينه و بين اللقطة غير خافية، فإنّ الثانية ضاعت عن مالكها و فقدت منه بينما الأوّل لم يفقد منه، بل مالكه مجهول عند من بيده المال، و حكمه الفحص حتى اليأس ثمّ التصدّق و لا ضمان على المتصدّق؛ لأنّه تصدّق به من قبل مالكه بإذن مالك الملوك،[٢] و قد مرّ ما يدلّ على وجوب الفحص و التصدّق في ذيل عنوان «أداء مال الغير» في هذا الجزء.

الفصل الرابع: في الكنز. و هو المال المذخور في الأرض بحيث يصدق عليه الكنز (گنج) عرفاً،[٣] و إليك ملخّص نظر الفقهاء حوله من جهة الفحص و عدمه، و التملّك مع التخميس و عدمه.

الكنز لا يخلو عن كونه إمّا في دار الكفر أو في دار الإسلام في الأرض الموات أو

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢.

٢. و يمكن أن نقول بمثله في اللقطة أيضاً، فلا ضمان على الملتقط بعد الصدقة.

٣. الكنز من أحد أفراد المجهول مالكه غالباً، و يمكن أن يكون من اللقطة في بعض الموارد النادرة، لكن له حكم خاصّ في الشريعة، و لعلّ السرّ في خصوصيّة حكمه قد امة فكّه عن مالكه غالباً بحيث تنقطع علاقة ملكيّة مالكه عنه بنظر العرف.

في أرض الأنفال، كالخربة التي لا أهل لها، أو في أرض مملوكة، أمّا مع العلم بعدم كونه ملكاً للبائعين، أو مع العلم بكونه لمالك مسلم، أو يشكّ في وجود مالكه. و على كلّ قد يكون على المال المذكور أثر الإسلام، و قد لا يكون عليه أثره. و عن غير واحد من الفقهاء دعوى الإجماع على أنّ الكنز إذا وجد في دار الحرب أو في الإماكن العامّة في دار الإسلام، كأراضي الأنفال و المفتوحة عنوةً و لم يكن عليه أثر الإسلام، فهو لواجده، و عليه خمسه.

و أمّا إذا كان عليه أثر الإسلام، فعن جماعة أنّه داخل في اللقطة يجري عليه حكمها، و عن جماعة أخرى أنّه محكوم بحكم الكنز من التملّك و أداء الخمس. و قد استدلّ الأوّلون بوجوه:

فمنها: أصالة عدم جواز تملّكه من غير تعريف، و المتيقّن ثبوت الملكيّة بعد التعريف و اليأس عن مالكه. و قد تقدّم أنّ الأصل في أموال الغير الحرمة، بل التملّك بعد التعريف أيضاً يحتاج ـ على هذا ـ إلى دليل آخر.

منها: كونه في دار الإسلام أمارة كونه لمسلم أو من بحكمه، فإنّ من في هذه الدار محكوم بحقن الدم و المال.

أقول: و هو كماترى يشمل فرض عدم أثر الإسلام عليه أيضاً، إلّا أن يضاف إلى الاستدلال جملة: «إذا كان عليه أثر الإسلام» أيضاً، و مع ذلك يضعّف بأنّ الأماريّه المذكورة ظنيّة غير حجّة، و أصالة حقن الدم و المال في دار الإسلام بخصوصها لا دليل عليها، فأثر الإسلام و عدمه في الحكم سيّان.

منها: موثّقة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى عليّ في رجل وجد ورقاً في خربة: أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها و إلّا تمتّع بها».[1]

أقول: ما ذكر في وجه شمولها للكنز ضعيف، و لا إطلاق لها؛ لأنّها تحكي عن قضيّة في واقعة، على أنّها غير مختصّة بما هو واجد لأثر الإسلام، بل تشمل فاقده أيضاً.

و ممّا يؤيّد عدم كونها واردة في الكنز أنّه لم يقيّد التعريف فيها لأهل الخربة بل

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٥.

أطلق. و الظاهر منه أنّه يعرّفها على نحو تعريف اللقطة أو مجهول المالك، و ذيل الرواية تشهد بورودها في اللقطة، و هذا هو الأرجح، فلم يبق لهم إلّا الوجه الأوّل لكنّه إنّما يعوّل عليه إذا لم يتمّ أدلّة القول الثاني أو بعضها؛ بداهة عدم اعتبار الأصل عند الدليل الاجتهادي. و إليك تلك الأدلّة باختصار:

الدليل الأوّل: أصالة الحلّيّة عند الشكّ في إسلام مالكه. أقول: قد مرّ ضعفه مفصّلاً، كضعف استصحاب عدم وضع يدا لمسلم عليه.

الدليل الثاني: الروايات الواردة في خمس الكنز و الغوص و المعدن و غيرها، تدلّ دلالة عرفيّة واضحة على ملكيّة ذي اليد لأربعة أخماسها بعد إخراج خمس واحد منها، و لا يتوقّف في ذلك أحد من أهل العرف، فهي و إن وردت مورد تعلّق الخمس لكن ملكيّة المكلّف للباقي مستفادة منها جزماً. و لا فرق حسب إطلاقها بين ماله أثر الإسلام أم لا، و المناط صدق الكنز عرفاً، و هذا وجه قويّ[١] و به يرفع موضوع أصالة الحرمة.

و أمّا إذا وجد الكنز في أرض مملوكة ففيه روايتان معتبرتان سنداً:

الرواية الأولى: سأل محمّد بن مسلم الباقر عليه السلام عن الدار يوجد فيها الورق؛ فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، و إن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به».[٢] قريب منه صحيح آخر له عن أحدهما عليهما السلام.

الرواية الثانية: سأل إسحاق الكاظم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها»، قلت فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدّق بها».[٣]

أقول: لا يفهم ورود الرواية الثانية في الكنز، و مجرّد دفن الدراهم لا يدلّ عليه؛ لإمكان دفنها تحت شبر من تراب الدار، و لا شكّ في عدم صدق الكنز عليه، خصوصاً

---

١. خلافاً للسيّد الأستاذ الحكيم رحمه الله في مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص ٤٧٠.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٥٤.

٣. المصدر، ص ٣٥٥.

إذا كان دفنها قريب عهد بالإخراج، على أنّه يبعد كلّ البعد أن يحضر رجل مسافر داراً نزل فيها بمكّة بمقدار يصدق على ما يجد فيها عنوان الكنز، مع أنّ الرواية وردت في قضيّة خاصّة لا إطلاق لها بوجه، بل قول الرواي: «و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة» يشعر أو يدلّ على إمكان إيصال المال إلى صاحبه؛ إذ لو كان الراوي يعتقد الكنز كان عالماً بفقدان مالكه، فلا معنى للاعتذار بالنسيان، و عدم الذكر و من القرائن على عدم كون المال من الكنز هو أنّ الدراهم حدثت في زمان الأئمّة و لم تكن رائجة قبل الإسلام حتّى يصدق عليها كنز ـ فافهم ـ فالعمدة الصحيحة الأولى؛ فإنّها بإطلاقها تشمل الكنز، و ظاهرها أنّ الكنز في الدار محكوم بالملكّية لأهل الدار، سواء كان مالكاً لها أو مستاجراً أو ساكناً مجّاناً، و لا وجه لانصراف قوله: «فيها أهلها» إلى المالك كما لا يخفى، بل قضيّة الإطلاق لزوم دفع الكنز إليه مع العلم بعدم كونه له فهو هبة إلهيّة له، و لذا لم يفرض الإمام صورة إنكار الأهل له أو علم الواجد بعدم كونه لأهل الدار، فهو من توابع الدار و حقّ من سكنها.

نعم، إذا علم بوجود مالكه يجب دفعه إليه لانصراف الرواية عن هذا الفرض جزماً، و أمّا إذا كانت خربة لا أهل لها، فهو لواجده و إن أيقن أنّه كان لمسلم و احتمل بقاء بعض ذرّيّته إلى هذا الوقت. فالنتيجة أنّ هذا الفرض (فرض كون الكنز في الدار) يخالف الفروض السابقة في الحكم، و أنّه لأهل الدار دون الواجد.

و هذا هو مختاري و إليه أذهب، غير أنّني أوصي أهل الدار إذا كان مستاجراً أو مستعيراً أن يصالح مع مالك الدار من باب الاحتياط الواجب، و الله العالم.

و يمكن أن نقول: بملاحظة صحيحتي: محمّد بن مسلم و معتبرة إسحاق بن عمّار و موثّقة محمد بن قيس مع ملاحظة الاعتبار العقلائي أنّه إذا وجد المال في الدار و فيها أهلها فعلى الواجد أن يعرّفه إلى أهل الدار، فإن عرفوه فهو لهم، و إن لم يعرفوه أو علم أنّ المال ليس لهم يتصدّق به؟ و يحتمل أنّه هبة من الله لأهل الدار فهو لهم مطلقاً، و إن وجده في خربة لها أهل فهو لهم لكن يستحبّ له أن يعرّفه، فإن وجد من يعرفه و إلّا تمتّع به و به يجمع بين تلكم الروايات.

هذا ولكنّ المشهور ـ كما قيل ـ لم يلتزموا به و ذهبوا ـ في فرض احتمال كونه لأحد المالكين ـ إلى وجوب تعريفه إلى من انتقل عنه ـ إذا كان المالك الفعلي هو الواجد ـ فإن عرفه فهو و إلّا رجع إلى المالك قبله و هكذا، فإن يأس من مالكه يعامل معه معاملة مجهول المالك بالتصدّق على المؤمنين المستحقّين.

و عن جمع: منهم: صاحب العروة الوثقى أنّه لواجده إذا لم يعرفه أحد من الملّاك؛ لأصالة عدم العاصم. و قيل: إنهّ لقطة.

و عن المبسوط و المسالك و الدروس و غيرها أنّه لواجده إذا لم يكن عليه أثر الإسلام و إن كان فلقطة يجب التعريف به

و قيل: و إن ادّعاه المالك السابق فالسابق أعطاه بلا بينّة؛ لقاعدة اليد، و إن تنازع الملّاك فيه يجري عليه حكم التداعي. قيل: إنّ التداعي المذكور إنّما هو في فرض تنازع الملّاك المشتركين، و أمّا في تنازع الملّاك المترتّبين كان اللاحق منكراً لموافقة قوله لليد و السابق مدّعياً لمخالفة قوله لها.

و أعلم، أنّ المشهور استدلّوا على وجوب التعريف ـ كما عن جمع ـ بقاعدة اليد؛ فإنّها أمارة الملك، فإن عرفه ذو اليد و إلّا سقطت عن الاعتبار و الكاشفيّة، فتحيا اليد السابقة فإنّها إنّما سقطت عن الأماريّة لمكان اليد اللاحقة؟ فإذا سقطت اللاحقة سلمت السابقة، و هكذا.

وردّ أوّلاً: بأنّه لا أماريّة لليد السابقة الزائلة بوجه، بل الأماريّة لليد الفعليّة فقط.

و ثانياً: بأنّ مقتضى قاعدة اليد و أماريّتها على الملك لزوم الدفع إلى ذيها بلا تعريف و سؤال، كما عن جماعة اختياره، و لذا لو كان ذو اليد ميّتاً يجب دفعه إلى وارثه، أو مجنوناً أو طفلا يدفع إلى وليّه من غير سؤال و تعريف.

أقول: و هنا إشكال آخر حاسم و هو أنّه لا يحتمل كون الكنز للمالك السابق، و لا معنى لحجّيّة مطلق الأمارات و الأدلّة في فرض القطع البتّي على خلاف مدلولاتها؛ و ذلك لأنّ الكنز لو كان له لما أبقاه حين بيع الدار على حاله، و لما سلّط المشتري على ثروته و لعلّه لم يتّفق ذلك في طول التأريخ، فهذا أقوى شاهد على ما اخترناه من

القول. و هنا إشكال صعب آخر و هو أنّ مجرد وجود شيء في ملك الإنسان لا يحقّق عنوان اليد التي هي بمعنى السيطرة و الاستيلاء، فلا يصدق على مالك الجاهل بالكنز أنّه ذو يد و مستول على ما تحت الأرض، فلا مجرى لقاعدة اليد في المقام.

و نقل عن الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) أنّ مقتضى القاعدة أنّه فرق بين الأرض المملوكة بالبيع و غيره، و أرض الموات في الحكم، فإن احتمل الواجد أنّ للكنز مالكاً محترماً موجوداً بالفعل كان من مجهول المالك و وجب التعريف، فيراجع المالك السابق كما يراجع غيره، فإن ظهر و إلّا تصدّق عنه. و أمّا لو لم يحتمل وجود المالك الفعلي كما إذا كان الكنز عتيقاً جاز استملاكه فهو لواجده، و عليه خمسه؛ لإطلاق ما دلّ على جواز تملّكه و أداء خمسه.

أقول: الواجد للكنز تارةً: يعلم بعدم وجود مالك محترم له، كما في الكنوز القديمة، فهذا هو المتيقّن من الكنز الذي جاز استملاكه بلا تعريف، إلّا إذا وجده في دار غيره، فيدفعه إليه على ما مرّ.

و تارةً: يعلم أنّ له مالكاً موجوداً بالفعل، فيجب دفعه إليه بلا إشكال، و لعلّه لا خلاف فيه من أحد أصلاً.

و تارةً ثالثة: يعلم بأنّ له مالكاً موجوداً لكنّه مجهول بشخصه، فالظاهر أنّه محكوم بحكم مجهول المالك، فيجب الفحص ثمّ التصدّق بعد اليأس؛ و ذلك لإنصراف الروايات المتقدّمة عن الفرض.

و أمّا إذا احتمل أنّ له مالكاً، فالظاهر عدم العبرة به، و لزوم العمل على وفق إطلاق الروايات.

بقي في المقام رواية أخرى لابدّ من التعرّض لها و هي صحيحة الحميري الدالّة على أنّ من وجد في جوف الجروز أو البقرة أو غيرهما من الحيوانات صرّة فيها الدراهم أو دنانير أو جوهرة أو غيرها يعرّفها البائع فإن لم يعرفها فالشيء للواجد رزقه الله.[١]

---

١. المصدر، ص٣٥٩. حجّيّة الخبر مبنيّة على حصول الأطمئنان بأنّ المسؤول عنه هو الإمام عليه السلام.

هذه الرواية غير واردة في الكنز؛ لعدم صدقه على ما يوجد في بطن الحيوان جزماً.
و عن السيد الأستاذ(دام ظلّه):

أنّه من مجهول المالك لابدّ فيه من التعريف، و بما أنّ البائع أقرب المحتملات فيراجع، و بالتعبّد الشرعي يسقط التعريف من غير البائع، كما أنّه بإذن الإمامعليه السلام يتملّكه الواجد، و به يخصّص ما دلّ على وجوب التصدّق بمجهول المالك نظير تخصيصه بما ورد في ما يلقيه البحر إلى الخارج من استملاكه و إن كان من مجهول المالك.

أقول: الموجود في بطن الحيوان قد يكون من اللقطة، كما إذا ضاع من المالك ثمّ ابتلعه الحيوان إلّا أن يعتبر فيها الالتقاط القصديّ و المفروض أنّ الصرّة وقع بيده أو في بيته بغير قصده و علمه. ثمّ إذا شكّ في كونه مجهول المالك أو لقطة يمكن الحكم بعدم كونه لقطة باستصحاب عدم ضياعه من مالكه.

و على كلّ ما في الرواية لا ينطبق على حكم اللقطة، و لا على حكم مجهول المالك، فإمّا أن نلتزم به في مورده تعبّداً كما أفاد الأستاذ، أو نقيّده بما يقرب إلى حكم أحدهما، و الله العالم.

ثمّ المعروف أنّ فيه الخمس إذا لم يعرفها البائع إلحاقاً له بالكنز ولكن لم يعتبروا فيه النصاب، كما اعتبروه في الكنز، و هذا القول ضعيف لا دليل عليه، فالكلّ للواجد بناء على العمل بالرواية.

و يلحق بالدابّة الطيور في وجوب تعريف البائع بناء على العمل بالرواية عند احتمال كونه له و إلّا فلا يجب التعريف في كليهما.

و أمّا ما يوجد في جوف السمكة المشتراة، فعن المشهور أنّه ملك للواجد من دون تعريف و عليه خمسه، و عن جمع وجوب تعريف بائعها أيضاً؛ و منهم: صاحب العروة الوثقىرحمه الله.

أقول: الموجود في جوف السمكة إمّا ممّا يتكوّن في البحر، و إمّا ممّا لا يتكوّن فيه كالخاتم مثلاً.

أمّا الأوّل: فإن قلنا بصحّة الحيازة التبعيّة و عدم القصد فيها فهو ملك البائع الصائد،

فلابدّ من دفعه إليه بلا تعريف لا إلى مطلق البائع و إن لم يكن صائداً و لا نرجع إلى الصحيحة المتقدّمة؛ لأنّها مختصّة بغير السمكة. نعم، إذا باعها مع ما في بطنها، فالمال للمشتري سواء كان هو البائع أو نفس الواجد.

و إن قلنا بتقدّم الحيازة بالقصد و الالتفات و صدق الابتلاء ليعتبره العرف مالكاً باعتبار أنّه سبق إلى ما لم يسبق إليه غيره، فهو من المباحات جاز استملاكه للواجد بلا تعريف أصلاً و لا خمس عليه بخصوصه أيضاً.

أمّا الثاني: فقيل بعدم تعريف البائع و غيره. أمّا غير البائع، فبالأولويّة القطعيّة بعدم وجوبه في الدابّة التي أكلت المال من وجه الأرض، و السمكة أكلته بعد ما ألقي في البحر، و عدّ عند العقلاء من التالف. و أمّا تعريف البائع، فلعدم الدليل عليه هنا؛ لأنّ حال البائع كغيره في احتمال أنّه ملك له بنسبة الواجد في ضمن الألوف بل الملايين الملغى عند العقلاء قطعاً.

و الأظهر أن يعامل معه معاملة مجهول المالك عملاً بالقاعدة.

ثمّ إنّ للمقام فروع أخر لكنّها يطول بنا بيانها و قد خرجنا بالفعل أيضاً عن طور الكتاب؛ فإنّ بناءه على الاختصار، فمعذرة إلى القرّاء الكرام، و الله وليّ الاعتصام.

١٢٣. خمس أرباح المكاسب و الفوائد

الروايات المعتبرة سنداً الواردة في هذا الباب هي هذه:[1]

١. صحيحة أبي عليّ بن راشد، قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك و أخذ حقّك، فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: و أيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أجيبه. فقال: «يجب عليهم الخمس»، فقلت: في أيّ شيء؟ فقال: في «أمتعتهم، و صنائعهم (ضياعهم)»، قلت:[2] والتاجر عليه و الصانع بيده[3]؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».

أقول: يظهر من الرواية أنّ أصل هذا الخمس و مورده لم يكن متعارفاً بين الشيعة

---

١. راجع: المصدر، ج٦، ص٣٤٨ ـ ٣٥١.

٢. ضبطه المحقّق الهمداني «فالتاجر» و أحتمل أنّ «و التاجر» من سهو القلم.

٣. كلمة «و الصانع بيده» قرينة على أنّ المسؤول عنه في المرتبة الأولى هي الضياع دون الصنائع كما لا يخفى.

كسائر ما في مذهبهم و إلّا لم يجهله مثل أبي عليّ بن راشد مع جلالته، و كونه من الممدوحين و من وكلاء الأئمّة و المتولّين لأمورهم عليهم السلام و هو من أصحاب الجواد و الهادي عليهما السلام حتّى جعل الهادي عليه السلام طاعته طاعته و عصيانه عصيانه، فراجع ترجمته في الرجال تجد صدق ما قلنا.

و قوله عليه السلام: «إذا أمكنهم» ظاهر عرفاً في عدم وجوب دفع الخمس على التاجر و الصانع بيده إذا كان بحاجة إلى الربح و خمسه بحيث لو دفعه لوقع في عسر. و حمل الإمكان على الإمكان العقليّ و القدرة العقليّة خلاف المتفاهم عرفاً.

٢. صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: كتب إليه[١] إبراهيم بن محمّد الهمداني: أقرأني عليّ كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، و أنّه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس و لا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة و خراجها لا مؤونة الرجل و عياله؟ فكتب و قرأه عليّ بن مهزيار: «عليه الخمس بعد مؤونته و مؤونة عياله و بعد خراج السلطان».

أقول: الظاهر أنّ متعلّق الخمس هو غلّات الأرض لانفس الأرض، كما يظهر وجهه بالتدبّر في الرواية. فليس المراد بالمؤونة مؤونة يوم أو أسبوع و حتّى شهر؛ لأنّ الحرث و الحصد لا يتحقّقان في شهر واحد، فإمّا أن تحمل المؤونة على ما هو المتعارف من مئوونة السنة، أو على مؤونة مدّة الحرث و الحصد، و هو بعيد، فلاحظ.

٣. صحيحة أخرى له، قال: كتب إليه[٢] أبوجعفر (الجواد عليه السلام)، و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة قال: «إنّ الّذي أوجبت في سنتي هذه[٣] و هذه سنة عشرين و مائتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، و سأفسّر لك بعضه إن شاء الله أنّ موالي ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم، فعلمت

١. الظاهر رجوع الضمير إلى الإمام الهادي عليه السلام كما يظهر من الصحيحة الآتية.

٢. لم أعلم مرجع الضمير في «إليه» و لعلّه محمّد بن إبراهيم المذكور في الرواية السابقة.

٣. قيل: هي سنة وفاته عليه السلام و لعلّها المراد من كراهة انتشارها.

ذلك، فأحببت أن أطهّرهم و أزكّيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا،[١] قال الله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوالِـهِمْ صَدَقَةً... * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ هُـوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَأْخُذُ ٱلصَّـدَقاتِ... * وَقُلِ ٱعْمَلُوا فَسَيَرَى ...» و لم‌أوجب عليهم ذلك في كلّ عام، و لا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم، و إنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب و الفضّة التي قد حال عليهما الحول، و لم أوجب ذلك عليهم في متاع، و لا آنية، و لا دوابّ، و لا خدم، و لا ربح ربحه في تجارة و لا ضيعة إلّا في ضيعة سأفسّر لك أمرها تخفيفاً منّي عن مواليَّ، و منّاً منّي عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم، و لما ينوبهم في ذاتهم.

فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام[٢] قال الله تعالى: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ... وَاللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ» فالغنائم و الفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء، و الفائدة يفيدها، و الجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر،[٣] و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل عدوّ يصطلم،[٤] فيؤخذ ماله، و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب[٥] و[٦] ما صار إلى مواليَّ من أموال الخرّميّة الفسقة،[٧] فقد علمت أنّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٤١ و فيه هكذا: «بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس». و ما قيل من أنّ مراد الإمام عليه السلام وجوب إيتاء مقدار من المال في عام خاصّ على المؤمنين زائداً على الخمس و الزكاة ضعيف، و لعلّه لم يخطر ببال أحد، و على كلّ أنّ قوله عليه السلام: «في عامي هذا»، و قوله: «و لم أوجب عليهم ذلك في كلّ عام» و قوله: «وإنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه» من المشكلات و ربّما أجيب عنه بأنّ الكيفيّة التي أختارها الإمام للتطهير تختصّ بهذه السنة.

٢. من جملة صعوبات هذه الرواية قوله: «في كلّ عام» إذا الحول غير معتبر في خمس الغنايم إلّا أن يحمل على استمرار وجوب الخمس و دوامه، أو يستظهر ذلك منه. ثمّ الظاهر أنّ المراد بالفائدة ما تحصل مجّاناً و يفسّرهما ما بعدها من الأمثلة.

٣. في تهذيب الأحكام: «خطر عظيم». قيل: لأنّ غير العظيم لا يبقى إلى آخر السنة حتى يتعلّق الخمس به وبالجملة، هو لا يدلّ على وجوب خمس الجائزة غير الخطيرة؛ لأنّه يدلّ على عدم وجوبه، فيثبت وجوبه من الرواية الخامسة.

٤. الصلم: القطع. اصطلمه: استأصله.

٥. و المشهور في مجهول المالك التعريف ثمّ التصدّق، و أجيب بأنّ الآية لا تنظر إلى مجهول المالك؛ للفرق الواضح بين قولنا: «مال لا يعرف صاحبه» و بين قولنا: «مال لا يعرف له صاحب» إذ الصاحب في الأوّل مفروض لوجود غايته أنّه غير معروف، فيكون من مجهول المالك بخلاف الثاني ـ و هو الوارد في الآية ـ حيث لم يفرض له صاحب و مالك، و لعلّه لا صاحب له أبداً، و أنّه من المباحات الأصليّة التي هي ملك لمن استولى عليها.

٦. و في تهذيب الأحكام: «و من ضرب ما صار».

٧. قيل: إنّهم يبيحون المحرّمات.

أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من مواليَّ، فمن كان عنده شيء من ذلك، فليوصله إلى وكيلي، و من كان نائياً بعيد الشقّة، فليعتمد لإيصاله ولو بعد حين، فإنّ نيّة المؤمن خير من عمله، فأمّا الّذي أوجب من الضياع في كلّ عام، فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته[١] و من كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته، فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك».

أقول: يظهر من الرواية أنّه لا خمس في هذه الأشياء:

الذهب و الفضّة بعد السنة المذكورة،[٢] و المتاع و الآنية، و الدوابّ، و الخدم، و ربح التجارة. و الجائزة غير الخطيرة، و الميراث ممّن يحتسب ميراثه، و من الأب و الابن و إن لم يحتسب ميراثهما، و الضيعة التي لا تقوم بمؤونة سنته.

و مقتضى إطلاق الرواية عدم الفرق بين كون هذه الأشياء موردة للحاجة أم لا إن لم يتمّ دعوى الانصراف إلى الأوّل كما هو الظاهر. و عليه، فنفي الخمس في بعضها بالقياس إلى الفتاوي في غاية الصعوبة، و التي يجب فيها الخمس هي هذه:

الغنائم، والفوائد ـ و لعلّها عطف تفسير للغنائم، و الظاهر أنّها بمعنى جامع يشمل ما يذكر بعدها و غيره[٣] ـ الجائزة العظيمة،[٤] و الميراث ممّن لا يحتسب ميراثه من غير الأب و الابن، و مال من يجوز أكله، كالكافر و الناصبي؛ فإنّ الخرّميّة يبيحون المحرّمات كما قيل. و المراد بالعدوّ الذي ذكر في الرواية إمّا الناصب، و إمّا الأعمّ منه و من الكافر، و المجهول مالكه،[٥] أو مال يشكّ في ملكيّته لأحد.

٤. صحيحة الريّان، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: ما الذي يجب عليَّ ـ يا مولاي ـ

---

١. يستفاد من الرواية ـ بسهولة ـ أنّ المراد بالمؤونة مؤونة السنة لا مؤونة يوم؛ فإنّ كلّ ضيعة تقوم بمؤونة صاحبها مدّةما لامحالة، فافهم جيّداً. و كذا الرواية السابقة، بل قوله عليه السلام: «في كلّ عام» ظاهر بل كالصريح في ذلك.

٢. سنة ٢٢٠ هـ.ق.

٣. و لا يمكن إيجاب الخمس على الصانع بيده بدعوى شمول الفوائد لما يفضل عن مؤونته؛ فإنّ عدم وجوبه على ربح التجارة ينفي الخمس عليه بطريق أولى.

٤. راجع: المكاسب، ص٦٨. قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث جوائز السلطان: «... بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً و هي عدّة أخبار مذكورة في محلّها، و حيث إنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب».

٥. إذا جاز أخذه للإنسان.

في غلّة رحى أرض في قطيعة لي، و في ثمن سمك، و بَرديّ (و هو نبات معروف، وعن منتهى الأرب: گياهى است كه در آب رويد نبات منبته الماء)، و قصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب: «يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله».

أقول: الرواية غير صريحة في كون الخمس من جهة الربح و التجارة، و لعلّ أرضه من الأراضي الخراجيّة، أو من مال الإمام عليه السلام و قد رأى مصلحة في أخذ خمس ما استفاده، لكن قال الشيخ الأنصاري قدس سره في خمس كتابه:

و حمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسّرة بما أقطعه السلطان من قطع أراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم ـ لا الخمس المتعلّق بأرباح المكاسب، كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة ـ يدفعه، مضافاً إلى عدم وجوب إخراج خمس أراضي الخراج، و كونها ملحقة بالأنفال من جهة الخمس، كما يستفاد من بعض النصوص ـ بل أكثر الفتاوي الخالية من ذكر إخراج الخمس من ارتفاع أراضي الخراج ـ أنّ هذا الحمل مناف للحكم بإخراج خمس غلّة الرحى المبنيّة على تلك الأرض؛ فإنّ أرض الخراج لا يجب تخميس الغلّة الحاصلة من الأبنية الموجودة فيها، غاية الأمر وجوب تخميس طسق الأرض،[1] انتهى كلامه.

أقول: و مع ذلك لا مانع من أخذ الإمام عليه السلام خمس فوائد الأرض الخراجيّة أو أرض الأنفال و لو كانت الفوائد من أبنية الأرض مصالحة، و ليس لنا دليل قاطع دلّ على نفي ذلك بشكل عامّ، فتأمّل.

و على الجملة، جواب الإمام ناظر إلى ما فرضه السائل في سؤاله المختصّ بأرض القطيعة، فلا يتعدّى إلى غيرها، فغايته لزوم الخمس في ما يحصل من القطائع و هو باق أبداً؛ لأنّ الملزم هو الحسن العسكري عليه السلام و لم يرد عفوه بعد ذلك منه، و لا من وليّ العصر (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) بسند معتبر.

٥. موثّقة سماعة عن الكاظم عليه السلام، قال سألت: أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»، هذه الرواية هي العمدة في التعميم و هي محمولة

---

١. المكاسب، كتاب الخمس، ص٤٨٩.

على التشريع، فلاتنا في ما سبق و ما يأتي من التحليل.

٦. موثّقة عبدالله بن بكير عن الصادق عليه السلام: «إنّي لآخذ من أحدكم الدرهم، و إنّي لمن أكثر أهل المدينة مالاً ما أريد بذلك إلّا أن تطهّروا».[١]

لكنّ الرواية لا تدلّ على حكم المقام؛ لاحتمال وروده في خمس الغنائم و غيره، فلا يصحّ الاستدلال بها.

٧. معتبرة أبي بصير عن الباقر عليه السلام: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى مالايحلّ له».[٢] لم يعلم مراد الإمام عليه السلام من الخمس، فهي تدلّ على أنّ الخمس للبائع كسائر أمواله، و بالالتزام تدلّ على وجوب دفعه لأهله على نحو الموجبة الجزئيّة، ثم الجمع بينها و بين معتبرة أبي خديجة الآتية يقتضي حمل هذه على غير الشيعة، كما لا يخفى.

٨. موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال: «لا، إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل و لا يشرب، و لا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».[٣] هذا و ما بعده وصل إلينا بطريق معتبر عن الإمام الصادق الدالّ على خمس الفائدة، و مورد الروايتين هو المال المأخوذ من السلطان و الناصب، و لا إطلاق لهما يشمل غيره. و لم أفز عاجلاً برواية معتبرة عن الصادق عليه السلام و لا ممّن قبله من الأئمّة عليهم السلام تدّل على وجوب الخمس في الأرباح و الفوائد دلالة ظاهرة.

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣٧.

٢. للرواية طريقان: أحدهما ضعيف كما في المصدر، ص٣٧٦؛ تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٣٦. و ثانيهما موثّق معتبر كمافي تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٣٣.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٣. و لا فرق حسب دلالة الرواية في الحكم بين رواتب الموظّفين، و رواتب المتقاعدين. فإن قلنا بعدم احتساب مؤونة السنة من المأخوذ المذكور، كما هو الظاهر من الرواية، فهو، و إن قلنا بجواز احتسابها منه، فالمعتبر من السنة هي السنة من حين أخذ الرواتب في المتقاعدين لا من حين ذكر أسمائهم في الديوان و الدوائر الحكوميّة، فإنّهم لا يملكونه بمجرّد ذلك و إن ينقص من رواتبهم الشهريّة شيئاً فشيئاً بناء على بطلان مثل هذه الإجارة، و إنّ المال الواصل إليهم ليس من الأجرة، بل هو كالغنيمة و الفائدة، كما يستفاد من هذه الموثّقة، و يحتمل في مثل الموظّفين و المتقاعدين اعتبار المؤونة الشهرية، فإنّهم يأخذون الحقوق شهريّة. نعم، بعض المتقاعدين يأخذون حقوقهم سنويّة، فيعتبر في حقّهم مؤونة السنة بناء على اعتبار المؤونة. و يحتمل أنّ قوله عليه السلام: «فصار في يده شيء» ناظر إلى بعد ما يأكل و يشرب، أي بعد المؤونة السنويّة يجب عليه الخمس.

٩. صحيحة حفص البختري عن الصادق عليه السلام: «خذ مال الناصب حيثما وجدته، و ادفع إلينا الخمس».[١]

١٠. صحيح عليّ بن مهزيار، قال: كتبت إليه؛ يا سيدي، رجل دفع إليه مال يحجّ به، هل عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس أو على ما فضل في يده بعد الحجّ؟ فكتب: «ليس عليه الخمس».[٢]

هل الحكم مخصوص بمورده أو يشمل مطلق الإجارة، فلا خمس على الأجير و لو لغير الحجّ؟ و المحتمل هو الثاني، و العمل على الأوّل.

ثم إنّي بعد ذلك بسنين كثيرة اطّلعت على كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) حول الرواية و إليك ملخّصه:[٣]

أوّلاً: أنّه لم يفرض فيها أنّ المال المرفوع إليه كان بعنوان الأجرة، و من الجائز أن يكون قد بذل للصرف في الحجّ، كما هو متعارف من غير تمليك، و لا عقد إجارة، بل مجرّد البذل و إجازة الصرف في الحجّ، و من الواضح عدم الخمس إلّا فيما يملكه الإنسان و يستفيده، و البذل المزبور ليس منه حسب الفرض.

ثانياً: يقرب دعوى أنّ السؤال ناظر إلى جهة الوجوب الفعلي؛ إذ لم يسأل أنّه هل في المال خمس أو لا حتّى يكون ظاهراً في الحكم الوضعيّ ليلتزم بالاستثناء، بل يقول: هل عليه خمس؟ و لا ريب أنّ مثله ظاهر في التكليف، فالسؤال ناظر إلى وقت الإيجار، و الجواب ناظر أيضاً إلى نفي ذلك، أيّ ليس عليه الخمس فعلاً.

و بالجملة، لم يقل أحد من الفقهاء بعدم وجوب الخمس على أجرة الحجّ، و احتمال التخصيص باطل جزماً.

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، فيضعّف بإطلاق الرواية؛ لأجل ترك استفصال الإمام في جوابه لفرض الإجارة و الأجرة أيضاً، فلا يعتنى باحتمال كون الدفع بعنوان مجرّد

---

١. المصدر، ص٣٤٠.

٢. المصدر، ص٣٥٤.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٢١٨ و هو تقرير لدروسه ـ خارج الفقه ـ وقفت على الكتاب المذكور (عام ١٤٠٧) بقم و أنا بصدد تصحيح هذا الجزء من كتابي للطبعة القادمة المحتملة، و الله الموفّق.

الإباحة في المصرف.

و يضعّف الثاني أيضاً بإطلاق قوله عليه السلام: «ليس عليه الخمس»، بل سؤال السائل أيضاً مطلق «أو على ما فضل في يده بعد الحجّ» يشمل مضيّ السنة و جزمه ببطلان التخصيص غير وجيه، و نفي القول به من أحد من الفقهاء أيضاً فاقد للمدرك، و المسلّم أنّه لم يصل إليه فتوى أحد بالجواز، و هذا غير دعوى أنّه لم يفت به أحد، و لعلّه المراد من نفيه (دام ظلّه) أيضاً، و على كلّ لا نرى مانعاً من العمل بالرواية.

١١. صحيحة أخرى له قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله و مشربه من الخمس، فكتب بخطّه: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ».[1]

أقول: دلّت الرواية على أنّ من لم يقدر على دفع حقّ الإمام فقد سقط عنه و إن قدر على ما يأكله و يشربه، فالإعواز و إن لم يكن مسقطاً للديون إلّا أنّه في حقّ الإمام مسقط، و هذا تفضّل منه عليه السلام، و لا بأس بتعميم الحكم بالنسبة إلى حقّ وليّ العصر إمامنا الغائب (عجّل الله فرجه)؛ لأنّه لا يكون أقلّ إحساناً و رحمةً من جدّه الإمام التقيّ الجواد عليه السلام ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الرواية بقاء الحلّيّة و إن صار واجداً لمقدار حقّه عليه السلام بعد ذلك، فلاحظ.

١٢. صحيحة الفضلاء و هم: أبوبصير و زرارة، و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبيطالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم و فروجهم؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا و إنّ شيعتنا من ذلك و آباءهم (أبناءهم) في حلّ».[2]

أقول: الظاهر من الحقّ تمام الخمس، و حيث إنّه معصوم يجب قبول قوله عليه السلام و إن كان الحقّ نصفه لغيره. و الأظهر أنّ خمس غير الغنائم كلّه حق الإمام، فلاحظ.

ثمّ الظاهر بل المطمإنّ به شمول الحقّ المذكور للأنفال، و خمس الغنائم، و عدم شموله لخمس الأرباح، و الفوائد؛ إذ لاعين و لا أثر له في ذلك الزمان، فالتمسّك

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٩.

٢. المصدر، ص٣٧٩. الظاهر صحّة نسخة «أبنائهم» دون «آبائهم» لأنّ آباء شيعة أميرالمؤمنين إمّا كانوا غير مسلمين أو ماتوا في زمان النبيّ الأكرم و لا شيء عليهم.

بإطلاقه لنفيه خلاف الإنصاف، فتأمّل. و أمّا شموله لخمس سائر ما يتعلّق به الخمس، ففيه تردّد.

فإن قلت: حلّيّة الخمس منهم موضوع خارجي لا حكم كلّيّ؛ فـإنّها إذن مـالكيّ لا شرعيّ، و المنسوب إلى المشهور عدم حجّيّة الخبر الواحد ـ و إن كان عدلاً ـ في الموضوعات الخارجيّة، بل لابدّ من إقامة البيّنة لإثباتها.

قلت: بناء العقلاء على حجّيّة خبر الثقة في الأحكام و الموضوعات ممّا لا يقبل الإنكار، و رواية مسعدة بن صدقة التي استظهروا منها ردع بنائهم على الحـجّيّة فـي الثاني ضعيفة سنداً و دلالة، كما ذكرنا في فوائدنا الرجالية، و عليه، فالحقّ حجّيّة خبر الثقة في الأحكام و الموضوعات إلّا فيما ثبت اعتبار التعدّد و العدالة.

و لا منافاة بين هذا التحليل و ما دلّ على ثبوت الخمس في الغنيمة من الآية، و صحيحة ابن‌سنان؛[1] فإنّ الثاني في مقام بيان التشريع.

ثمّ المتيقّن من هذه الحلّيّة و العفو إنّما هي فيما إذا انتقل إلى الشيعة من غيرهم و أمّا إذا كان الغانمون هم الشيعة ابتداء، فثبوت الحلّيّة في حقّهم مشكل، بل الوجوب هـو الأظهر لقول الجواد عليه السلام في الرواية الطويلة السابقة.[2]

١٣. صحيحة ضريس الكناسي عن الصادق عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا»؟ فقلت: لا أدري، فقال: «من قبل خمسنا أهل البيت إلّا لشيعتنا الأطيبين؛ فإنّه محلّل لهم و لميلادهم»[3] ظاهره تحليل الخمس مطلقاً للشيعة و إن كانت الحكمة منع تحقّق الزنا منهم، و لا يتوهّم اختصاص الخمس فيها بالغنائم، فإنّ الإماء يـعدن مـن الأموال، فيجوز تعلّق الأرباح بهنّ، كما لا يخفى.[4]

---

١. المصدر، ص٣٣٨.

٢. و يحتمل إطلاق الروايتين كليهما و الجمع بينهما بتخصيص عفو أميرالمؤمنين عليه السلام بزمانه و الأزمنة التي لم يرد نصّ من أحد الأئمة عليهم السلام بمطالبة الخمس.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٩.

٤. الحروب الدائرة في أعصار الأئمة عليهم السلام من الحسن المجتبى إلى الحسن العسكري لم تكن بإذنهم و مع ذلك يتكلّم الصادق عليه السلام في هذه الرواية من خمسه لا من كلّ الغنايم، و هذا يدلّ على أنّ حقّهم عليهم السلام هو الخمس وقع الحـرب بإذنهم أو لا، فتدبّر.

١٤. حسنة أحمد بن عائذ عن أبي‌خديجة، عن الصادق عليه السلام: قال رجل ـ و أنا حاضر ـ: حلّل لي الفروج، ففزع أبوعبدالله عليه السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يتعرّض الطريق إنّما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة، أو شيئاً أُعطاه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم و الغائب، و الميّت منهم و الحيّ، و ما يولد منهم إلى يوم القيامة، فهو لهم حلال، أما و الله! لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له إلخ».[١]

أقول: دلالتها على حلّيّة الخمس في الجملة لجميع الشيعة إلى الأبد واضح، و أبو خديجة لابدّ في العمل بروايته فإنّه صالح.

١٥. صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «إنّ أميرالمؤمنين حلّلهم من الخمس (يعني الشيعة) ليطيب مولدهم».[٢]

أقول: الكلام فيها ما مرّ في الرواية التاسعة.

بقي هنا روايتان أخريان دالّتان على عدم الحلّ: أولاهما: صحيحة إبراهيم بن هاشم عن الجواد عليه السلام، لكنّها لا دلالة فيها على أنّ ما لا يحلّ هو الخمس، بل الظاهر منها هو مال الوقف، فلاحظ.[٣]

ثانيتهما: ما رواه الصدوق رحمه الله عن أربعة من مشائخه (و هم: محمّد بن أحمد السناني، و عليّ بن أحمد، و الحسين بن إبراهيم، و عليّ بن عبدالله الورّاق) عن محمّد بن جعفر الأسدي الثقة، قال: كان فيما ورد على الشيخ أبي جعفر محمّد بن عثمان العمري (قدّس اللّه روحه) في جواب مسائله إلى صاحب الدار عليه السلام: «و أمّا ما سألت عنه من أمر من يستحلّ ما في يده من أموالنا، و يتصرّف فيه تصرّفه في ماله من غير أمرنا فهو ملعون، و نحن خصماؤه، فقد قال النبي صلى الله عليه وآله: المستحلّ من عترتي ما حرّم الله ملعون على لساني و لسان كلّ نبيّ مجاب، فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا، و كانت لعنة الله عليه بقوله عزّوجلّ: «أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ» ـ إلى أن قال: ـ و أمّا ما سألت عنه من أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها، و أداء الخراج منها، و صرف

---

١. وسائل‌الشيعة، ج ٦، ص ٣٧٩. و ليستثنى من إطلاقها معاصر و الأئمّة الثلاثة (الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام) حيث طالبوا الشيعة بحقّهم.

٢. المصدر، ص ٣٨٣.

٣. المصدر، ص ٣٧٥.

ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر و تقرّباً إليكم، فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحلّ ذلك في مالنا، إنّه من فعل شيئاً من ذلك لغير أمرنا، فقد استحلّ منّا ما حرّم عليه، و من أكل من مالنا شيئاً، فإنّما يأكل في بطنه ناراً سيصلى سعيراً».[1]

أقول: لا يحتمل كذب هولاء المشائخ الأربعة في حكايتهم عن الأسدي للصدوق﵀ فالرواية، معتبرة سنداً. و أمّا من جهة الدلالة، فذيلها ظاهر في غير الخمس، بل و كذا صدرها ـ كما لا يخفى ـ حيث عبّر﵇ بـ«أموالنا و الضياع لناحيتنا» و لم يعبّر بالحقّ و الخمس كما في سائر الروايات. و لا أقلّ من عدم دلالته على المقام، فلا تنافي ما سبق من التحليل.

فإن قلت: الخمس حقّ كلّ إمام في زمانه، فتحليل إمام حقّه بتمامه أو ببعضه مخصوص به لا يتعدّى غيره، و حيث إنّه لم يثبت من وليّ العصر و إمام زماننا (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) تحليل الخمس كلّاً أو جزء، فلابدّ من الأداء.

قلت: قد أباح أميرالمؤمنين﵇ خمس الغنائم للشيعة مع أنّ نصفه لغيره على المشهور؛ فإذا أمكن ذلك و لم يستشكل أحد فيه، يمكن في المقام بطريق أولى، فيصحّ تحليل إمام معصوم حقّ إمام آخر، كيف و قد ادّعي الإجماع على حلّيّة الأنفال مع عدم ثبوتها من وليّ العصر﵇، فلابدّ من الأخذ بظاهر كلامهم و قد مرّ أنّ ظاهر كلام الجواد و صريح قول الصادق﵉ التحليل دائماً و أبداً.

إذا عرفت هذا، فلا بدّ من البحث عن أمور:

الأمر الأوّل: ظاهر الرواية الخامسة تشريع الخمس في كلّ فائدة سواء حصلت اختياراً أو اكتساباً أم قهراً، و كذا الرواية الرابعة في الجملة خلافاً لما نقل عن المشهور من اختصاصه بما يكتسب.

قال الفقيه الهمداني:

و كأنّ مراد الجميع أو الأغلب ـ على ما يظهر بالتدبّر في كلماتهم ـ هو الفوائد الحاصلة

---

١. المصدر، ص٣٧٦ و ٣٧٧. في الرواية بحث طويل.

من وجوه المعاملات، أو من كدّ يمينه، أو من أمواله المعدّة للاستفادة بأجرتها أو نمائها من عقار أو حيوان أو غير ذلك؛ فإنّها بأسرها من وجوه التكسّب و إن لا يطلق في بعضها على فاعلها عرفاً اسم الكاسب، دون ما يدخل في ملكه بغير هذه الأسباب، كالإرث، و الصدقة، و الصداق، و العطيّة، و نحوها؛ فإنّه خارج عن موضوع كلماتهم جزماً، إلخ.[١]

أقول: و الأرجح العمل بظاهر الرواية المشار إليها و غيرها ممّا يدلّ على ثبوت الخمس بكلّ فائدة،[٢] لكن مقتضى إطلاق روايتي: «١٣» و «١٤» هو العفو عن مطلق الخمس و عن الأنفال، و يؤكّدها بعض الروايات الأخر أيضاً كما لا يخفى. و من الواضح عدم التنافي بين روايتين: إحداهما تبيّن تشريع الحكم، و أخراهما تبيّن العفو.

و عليه، فالأصل الثانوي هو عدم وجوب الخمس على المؤمنين إلى يوم القيامة إلّا ما ثبت وجوبه بدليل خاصّ من الأئمّة المتأخّرين لا بنحو القضيّة المهملة، فإنّه يحمل على أهل زمان ذلك الإمام، و يرجع فيما بعده إلى عموم العفو الزماني المصرّح به في الرواية الثانية عشرة، بل بنحو القضيّة الحقيقيّة الشاملة للأفراد المقدرّة أيضاً.

و الإنصاف أنّ الروايات المتقدّمة المثبتة للخمس ـ حتّى الرواية الطويلة المنقولة عن الجوادعليه‌السلام ـ خالية عن الدلالة على وجوب الخمس على كلّ مكلّف، بل مداليلها وجوب الخمس على أهل زمانهم بنحو القضيّة الخارجيّة، فتأمّل.

و على هذا، يسقط وجوب الخمس في زمان الغيبة رأساً عن الشيعة الإماميّة في غير الغنائم و نحوها على ما مرّ.

و هنا شيء آخر لابدّ من التنبيه عليه و هو أنّه إذا كان خمس الفوائد واجباً لاشتهر و بان في زمان النبيّ الأكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله، و أميرالمؤمنين، و الحسنينعليهما‌السلام فضلاً من زمان سائر الأئمّةعليهم‌السلام و لذاعت كيفيّة أخذه و تقسيمه، و كان حاله حال الزكاة، بل أشّد وضوحاً، مع أنّه لم يوجد رواية ضعيفة[٣] دلّت على أنّ النبيّ الأكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله و الأمير المكرّم، والحسنين،

---

١. مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص١٢.

٢. و يمكن أن يقول قائل: إنّ وجوب أداء الخمس لم يثبت بدليل واضح مسلّم، كما مرّ و المشهور ـ على ماادّعي ـ لم يلتزموا في غيرما يحصل من وجوه التكسّب، فلا ملزم لأداء خمس غيرها، فتأمّل.

٣. سوى رواية واحدة في وسائل‌الشيعة، ج٦، ص٣٨٦. آخر كتاب الخمس.

و السجّاد عليهم السلام أخذوها من أحد.

و يقوى الإشكال إذا فرض دخول الفوائد في الغنيمة ليكون خمسها مستفاداً من القرآن العزيز، كما نسب ذلك إلى كثير من علمائنا، إذاً كيف بان أحد أفراد الغنيمة ـ و هو المأخوذ من الكفّار المحاربين ـ دون غيره، و ليس له وجه ظاهر.

بل أضف إلى ذلك أنّ خمس الأرباح و الفوائد مبالغ كثيرة هائلة جدّاً، فكيف لم يبيّن الأئمّة عليهم السلام لاسيّما الإمام العسكري و الإمام الغائب المهديّ(عجلّ الله تعالى فرجه) موارد مصرف ما يرجع إليهم من حقّهم منه؟

و ما الداعي لإهمال هذا الأمر المهمّ؟ و لا مسرح في مذهب الشيعة القائلين بعصمة الإمام للقول بغفلته عنه، بل مع فرض عدم العصمة لا مجال له أيضاً؛ فإنّ العقلاء لا يغفلون و لا يسكتون عن مثل هذه الأمور، بل يوصون بها، و يهتمّون بها غاية الاهتمام.

نعم، يمكن أن يدفع الإشكال الثاني بأنّ وجوب الخمس في صدر الإسلام لا ينافي سكوت النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمّة الأوّلين عليهم السلام عن مطالبته لمصالح لا نعلمها نحن الآن، و حيث تغيّرت الحال في زمان الجواد عليه السلام طالب المؤمنين بحقّه. و قد وردت رواية ضعيفة سنداً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله رواها ابن طاوس، و نقله صاحب الوسائل في آخر كتاب الخمس من كتابه و هي تدلّ على وجوب أداء خمس ما يملك لأميرالمؤمنين و أولاده عليهم السلام[1]

و أمّا الإشكال الأوّل: فليس عندي لدفعه جواب مقنع، بل الإنصاف أنّ وجوب إخراج الخمس لا يخلو عن الإشكال و الغموض. نعم، الفتوى الفقهي السائد اليوم قائم بوجوبه حتّى جعله في زمرة الواضحات المذهبيّة إن لم تكن من ضرورياتها، فلعلّ المنصف يتحتّم على نفسه أن يخطّئ رأيه في عدم الوجوب بدلاً عن تخطئة رأي القائلين بالوجوب، لاسيّما إذا كان المانع منحصراً في رواية واحدة أو روايتين مثلاً.

---

١. راجع: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص١٩٥ ـ ١٩٩. و لسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) كلام طويل في جواب هذا السؤال وقفت عليه بعد مرور سنين من تأليف هذا الكتاب، و ما ذكره من الوجوه ضعيف كضعف ما اعتذرنا هنا، فإنّ الدفع المذكور غير مقنع. فلاحظهما.

و بالجملة، الإشكال في وجوب الخمس ممّا لا يقبله المذاق الفقهي السائد اليوم، فلعلّ أحسن محامل الخبر المذكور هو الأنفال فقط، أو مع الخمس المتعلّق بأموال من لا يعتقدون وجوب أدائه المنتقلة إلى الشيعة بإحدى النواقل، لكن هذا لا يمنع من لم يجزم بوضوح الأمر من أن يتوقّف فيه و إن لا يصدر رأيه على سبيل البتّ و القطع، و إن يحتاط في عمله و أموال الناس بأن يأمرهم بإخراجه على سبيل الاحتياط، و الله العالم.

يقول سيّدنا الأستاذ ردّاً على أخبار العفو:

إنّها غير قابلة للتصديق في نفسها؛ لوجهين:

أوّلاً: من جهة منافاتها لتشريع الخمس الذي هو لسدّ حاجات السادة و الفقراء من آل محمد صلى الله عليه و آله إذ لو لم يجب دفع الخمس على الشيعة، فمن أين يعيش فقراء السادة و المفروض امتناع غير الشيعة عن هذا الحقّ، و الزكاة محرّمة عليهم.

و ثانياً: أنّها معارضة بالروايات الكثيرة الآمرة بدفع الخمس في الموارد المتفرّقة، كقوله: «خذ من أموال الناصب ما شئت و ادفع إلينا خمسه»، أو «من أخذ ركازاً فعليه الخمس»، و ما ورد في أرباح التجارات من صحيحة عليّ بن مهزيار و غيرها، فلو كان مباحاً للشيعة و ساقطاً عنهم؛ فلماذا يجب عليهم أداؤه؟ و هل أنّها وردت لبيان مجرّد الحكم الاقتضائي غير الفعلي؟!

ـ ثمّ قال ـ: إنّ النصوص في الباب على ثلاثة طوائف:

[الطائفة] الأولى: ما دلّ على الإباحة المطلقة، كصحيحة الفضلاء، و صحيحة زرارة المتقدّمتين، و معتبرة الحارث بن المغيرة.[1]

الطائفة الثانية: ما دلّ على نفي التحليل مطلقاً، كصحيح إبراهيم بن هاشم، و معتبرة أبي‌بصير لكنّ الأوّل غير ظاهر في الخمس، و الثاني لا يدلّ على نفي التحليل على نحو الإطلاق، بل على نحو الموجبه الجزئيّة، كما مرّ، بل هو لا ينافي العفو.

الطايفة الثالثة: ما يدّل على تحليل الخمس عمّا انتقل إلى الشيعة عمّن لا يعتقد الخمس كما نسب إلى ظاهر كلام الأصحاب، أو عمّن لا يخمّس و إن اعتقد على الصحيح عنده،

---

۱. أقول: الأخيرة غير معتبرة عندي.

و هذه هي شاهدة جمع بين الطائفتين المتقدّمتين، فالمحتمل من جميع الروايات هـو التفصيل بين الخمس الواجب ابتداء على المكلّف، فلا تحليل، و بين ما انتقل إليه من الغير، فلا خمس عليه، و إنّما هو في ذمّة من انتقل عنه إن لم يكن له بدل، كالهبة و إلّا ففي بدله.

و استدلّ له بما رواه يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، لكنّه بطريقيه ضعيف سنداً على الأرجح عندي و بحسنة أبي خديجة المتقدّمة في طيّ نقل الروايات لكنّها مـن الطائفة الأولى. نعم، لا ننكر شمول إطلاقها للمقام أيضاً.

الأمر الثاني: في مستحقّ الخمس و موارد مصرفه.

أمّا خمس الغنائم، فقد ورد بيان مصرفه، و ذكر مستحقّه في الكتاب العزيز، و أنّه يقسّم ستّة أقسام. قسم لله تعالى، و قسم لرسوله صلى الله عليه وآله، و قسـم لذي القـربى، و قسـم لليتامى، و قسم للمساكين، و قسم لابن السبيل، كما قال الله تعالى: «أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ ...».[١]

و قال تعالى: «ما أَفاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِـذِي الْقُـرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِـينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِـياءِ مِنْكُمْ وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقابِ».[٢]

لكن في صحيحة ربعيّ عن الصادق عليه السلام: «كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه، و كان ذلك له ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس، و يأخذ خمسه، ثمّ يقسّم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه، ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله لنفسه، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى و اليتامى و المساكـين و أبـناء السبيل، يعطي كلّ واحد منهم حقّاً، و كذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول صلى الله عليه وآله».[٣]

أقول: و المحتمل قويّاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما يقسّم الخمس خمسة أخماس بعد أخذ حقّه و هو سدس الخمس، فلا ينافي الآيتين الدّالتين على التقسيم السداسی. و إن كان

---

١. الأنفال (٨): ٤١.
٢. الحشر (٥٩): ٧.
٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٦.

الخماسي أيضاً صحيحاً، بل راجحاً له ﷺ؛ لأنّه إحسان بالنسبة إلى الشركاء.

و في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: سئل عن قول الله عزّوجلّ: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ ...» فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله ﷺ، و ما لرسول الله، فهو للإمام» فقيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقلّ ما يصنع به؟ قال: «ذاك إلى الإمام، أرأيت رسول الله ﷺ كيف يصنع؟ أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام».[١]

أقول: فنصف الخمس مستحقّه معلوم، ولكن مورد صرفه لم يعيّن في الأدلّة، و أمّا النصف الآخر، فمستحقّوه هم: المساكين، و الأيتام، و أبناء السبيل. و لا بعد في اعتبار الفقر في الثاني؛ نظراً إلى حكمة تشريع الخمس؛ و لقوله تعالى: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلأَغْنِياءِ مِنْكُمْ». نعم، لا يشترط فقر ابن السبيل مطلقاً، بل في بلد العطاء، فلا مانع من إيتائه لمن كان غنيّاً في موطنه. ثمّ المراد ـ حسب إطلاق الآية و الرواية ـ مطلق الفقراء و الأيتام و أبناء السبيل، لكنّ أصحابنا الإماميّة خصّوهم بفقراء و مساكين و أيتام أقارب النبيّ ﷺ، و لم يجعلوا لغيرهم منه شيئاً. و ادّعى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و بعض الروايات يدلّ عليه لكنّها لضعفها سنداً لا تصلح حجّة.[٢]

ففي رواية زرارة عن الصادق عليه السلام: «لو كان العدل ما احتاج هاشميّ و لا مطّلبيّ إلى صدقة؛ إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ...».[٣]

أقول: الظاهر أنّه عليه السلام أراد بالمجعول في كتاب الله هو الخمس، و يحتمل إرادة الفيء فقط، و حيث إنّ سند الشيخ إلى ابن فضّال محلّ بحث طويل وفاقاً للسيّد الأستاذ في رجاله فتصبح الرواية غير حجّة.

---

١. المصدر، ص٣٦٢.

٢. و مّما يبعد هذا التخصيص و الاختصاص أنّ فقراء بني هاشم قليلون، و لا معنى لجعل نصف خمس أرباح العالم الإنساني و نصف خمس الكنوز، و المعادن، و الغوص، و الغنيمة و غيرها لهم مع فقراء غير بني هاشم أكثر منهم بمرّات كثيرة، و لم يجعل لهم سوى الزكاة التي هي أقلّ قليل من سهم السادة مع جعل ما يصرف في سبيل الله، و في المؤلّفة قلوبهم، و في الرقاب في الزكاة المذكورة! فهذا شيء لا يقبله التعاليم الإسلاميّة، فلا يبعد القول بالتعميم و إن كان بنو هاشم أولى به، و يؤيّده و يدلّ عليه أنّ آية خمس الغنيمة وردت في غزوة بدر، و لم يكن يومئذ لبنيهاشم في من أسلم منهم أيتام و أبنا سبيل و فقراء على ما قيل، كما كانوا في سائر المسلمين.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٩١.

و مثله مرسلة ابن بكير و غيرها إلّا أن يجعل كلّها بإضافة الفتاوي موجبة للاطمئنان باشتراط الشرط المذكور. ثمّ الحديث ـ على تقدير صدوره ـ ناظر إلى خمس الغنيمة و الأنفال، بقوله عليه السلام: «إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم»، بل لا يبعد دلالة رواية سليم بن قيس عليه، ففيها: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: فنحن و الله عنى بذي القربى الذين قرن الله بنفسه و برسوله، فقال تعالى: «فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» فينا خاصّةً...»[1] إن تمّت سنداً.

و الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «فينا خاصّة» يتعلّق بقوله: «فقال تعالى» لكنّ الآية مخصوصة بالفيء و الأنفال دون خمس الغنيمة؛ لأنّها من سورة الحشر دون سورة الأنفال، و الحقّ أنّ الرواية لا تخلو عن إرسال؛ لأنّ الراوي عن سليم هو إبراهيم بن عثمان (أي أبو أيّوب الخزّاز) و قيل: إنّه لم يدرك سليم، و لم يؤيّد رواية رواها عن سليم سوى هذه الرواية، فهي ساقطة عن الحجّيّة؛ لجهالة الواسطة المحذوفة. على أنّ قوله تعالى: لِلْفُقَرَاءِ «الْمُهاجِرِينَ الَّذِينَ ...» بعد آية الفيء نوع دلالة أو إشارة إلى التعميم، مع أنّه نسب إلى اصحابنا أنّ الأنفال كلّه للإمام بلا تسهيمها بسهام، ولكنّ مرّ منّا الالتزام بمدلول الآية، و تسهيم السهام الستّة في خصوص مورد الآية. نعم، غيره من الأنفال حقّ الإمام عليه السلام.

نعم، يبقى الإشكال في تفسير ذي القربى بأميرالمؤمنين عليه السلام دون العبّاس رضي الله عنه و فاطمة عليها السلام فإنّه تفسير بعيد لاسيّما إذا طبّقناه على الأئمة من بعده، و هذا ممّا لا يمكن إتمامه بدليل لفظيّ، فالعمدة فيه بناء الأصحاب.

هذا كلّه في خمس الغنائم، و أمّا خمس المعادن و الكنوز و الأرض المشتراة و الغوص و الفوائد، فلم أجد رواية معتبرة تبيّن مصرفه،[2] لكنّ الأنسب إلحاق خمس المعادن و الكنوز و الغوص بخمس الغنيمة في التقسيم و المصرف؛ لصحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن، و الغوص، و الغنيمة» و نسي ابن أبي عمير الخامسة؛ فإنّ الرواية ظاهرة في

---

١. المصدر، ص٣٥٧.

٢. سوى ما ورد بسند معتبر في عفو خمس الغوص بغوصه لأحد المؤمنين، و الظاهر من الرواية عفوه لعموم المؤمنين.

أنّ خمس هذه الأشياء حقيقة واحدة لا يختلف حكمه باختلاف الأشياء المذكورة، و حينئذ يسهل الأمر في إلحاق خمس الأرض و الفوائد بخمس تلك الأربعة في المصرف و التقسيم، فلا يهمّ بعد ذلك ما في بعض الروايات المتقدّمة من التعبير بالحقّ، الظاهر في رجوع تمام خمس الفوائد إلى الإمام عليه السلام. ألا ترى أنّه إذا تبيّن حقيقة غسل الجنابة أو الوضوء للصلاة الواجبة ثمّ وجب غسل الحيض، و غسل النفاس، و غسل الاستحاضة، و غسل مسّ الميت، و غسل الجمعة، و الوضوء لغير الصلاة، و لم يرد بيان حقيقتها نعلم أنّها كغسل الجنابة، و الوضوء للصلاة في الكيفيّة، فافهم.[1]

الأمر الثالث: في مصرف سهم الإمام عليه السلام في زمان غيبته.

قد عرفت أنّ نصف الخمس يرجع إلى الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه و آله، و في مثل عصرنا حيث تعذّر إيصاله إليه عليه السلام اختلف أنظار الفقهاء فيه غاية الاختلاف، و إليك ما وجدته من الأقوال عاجلاً.

القول الأوّل: سقوط وجوب دفعه و أنّه معفوّ؛ لأحاديث التحليل المتقدّمة.[2]

القول الثاني: كنزه و دفنه في الأرض و غيرها، و لم يعرف قائله بعينه.

القول الثالث: صلة ذريّة فاطمة عليها السلام، و فقراء الشيعة على طريق الاستحباب، و في الواقع أنّه يرجع إلى الأوّل، كما لا يخفى.

القول الرابع: عزله لصاحب الأمر عليه السلام، فإن خشي إدراك الموت قبل ظهوره وصيّ به إلى من يثق به في عقله و ديانته، فيسلّمه إلى الإمام عليه السلام إن أدرك قيامه، و إلّا وصّى به إلى مثله حتى يظهر الإمام عليه السلام، و دليله أنّ الخمس حقّ وجب لصاحبه و هو لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء إليه، فوجب حفظه عليه إلى وقت إيابه و التمكّن من إيصاله إليه.

---

١. إشارة إلى منع سهولة إلحاق خمس الفوائد و الأرباح بغيره في مورد مصرفه؛ فإنّ الروايات المعتبرة الواردة فيه إمّا غير متعرّضة للمستحقّ أو ظاهرة في كونه للإمام عليه السلام فقط، فارجع البصر إليها و ليس لدينا رواية دلّت على أنّ المكلّفين أدّوا إلى فقراء بني هاشم مالاً بعنوان حقّ الخمس، و لو كان واجباً لاشتهر و بان؛ لكثرة الابتلاء و يمكن صرفه في مطلق الجهات العامّة و الفقراء و إن كان فقراء بني هاشم أولى و أصلح، و الله العالم.

٢. حكي ذلك عن الديلمي و السبزواري لكن قيل: إنّ الأوّل قال بإباحة سهم الإمام فقط، و نقل في الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٣٨ القول بسقوط مطلق الخمس عن شيخه عبدالله البحراني و جملة من معاصريه.

و هذه الأقوال الأربعة التي حكاها شيخنا المفيد‌ في مقنعته غير مخصوصة بسهم الإمام‌، بل تشمل سهم السادات، و تمام الخمس، كما يظهر من أوّل عبارته و آخرها. فيمكن أن يستفاد منها أنّ الخمس كلّه عندهم حقّ الإمام‌.

القول الخامس: ما اختاره هو‌ حيث قال بعد القول الرابع:[1]

و إن ذهب ذاهب إلى ما ذكرناه (أي العزل و الوصيّة إلى الثقات) في شطر الخمس الذي هو خالص للإمام‌ و جعل الشطر الآخر لأيتام آل محمد‌، و أبناء سبيلهم، و مساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد إصابة الحقّ في ذلك، بل كان على صواب، انتهى كلامه.

و اختاره ابن إدريس الحلّي و قال في محكيّ سرائره:

إنّ هذا القول هو الذي يقتضيه الدين، و أصول المذهب، و أدلّة العقول، و أدلّة الفقه، و أدلّة الاحتياط، و إليه نذهب، و عليه يعول جميع محقّقي أصحابنا المحصّلين الباحثين عن مأخذ الشريعة، وجهابذ الأدلّة، و نقّاد الآثار بغير خلاف بينهم، انتهى كلامه.

و قال في الجواهر: «إنّه موافق للمشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً، نقلاً و تحصيلاً إن لم يمكن المجمع عليه، و للأصول، و الكتاب، و السنّة التي قد علمت قصور أخبار التحليل عن مقاومتها».[2]

القول االسادس: وجوب صرف سهم الإمام إلى الأصناف الموجودين؛ لأنّ على الإمام الإتمام عند عدم الكفاية، و كما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته نقله المحقّق في الشرائع ثمّ ارتضاه، و نقله صاحب الجواهر عن العلّامة في التحرير، و عن المفيد والمجلسي و كاشف الغطاء، و عن محكيّ الديلمي، و عن جمع من متأخّري المتأخّرين، لكن تنظّر في النسبة الأخيرة، بل جعل الشهرة البسيطة و المركّبة على

---

١. راجع: تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٤٧ و ١٤٨. على تردّد في أنّ العبارة بتمامها منه‌ أو أنّ بعضها الأخير من الشيخ الطوسي.

٢. لم يسأل صاحب جواهر الكلام نفسه و لا ابن إدريس قبله عن وجود الأموال الموصى بها من سهمه‌ من زمان المفيد إلى زمانه، و أنّها أين؟ و عند من؟ و كم صارت؟! وبالجملة هذا القول مقطوع الفساد. بل أخذ الخمس من الناس بداعي الحفظ حتى الإيصال إلى الإمام حرام جزماً فإنّه إفساد المال على أربابهم و على مجتمع الشيعة والفتوى بهذا القول إهانة للمذهب والدين فيحرم قطعاً.

خلاف هذا القول، و أطال في تضعيفه حتى قال: «فدعوى وجوب دفع سهم الإمام للأصناف الآن من حيث وجوب الإتمام عليه حتّى في هذا الزمان للمرسلين السابقين ممّا لا تستأهل أن يسوّد بها قرطاس».

القول السابع: تقسيمه بين مواليه و العارفين بحقّه من أهل الفقه و الصلاح و السداد نقله في الجواهر عن ابن حمزة في وسيلته.

القول الثامن: التخيير بين الدفع و الوصيّة و نحوها، نسبه صاحب الجواهر إلى المتأخّرين، و غيره إلى المشهور.

القول التاسع: ما اختاره في محكيّ القواعد من التخيير بين حفظ تمام الخمس بالوصيّة به، و بين صرف النصف إلى أربابه، و حفظ الباقي، و بين قسمة حقّه على الأصناف.

القول العاشر: تعيّن صرفه على المهمّ من مصارف الأصناف الثلاثة و غيرهم ممّا رجّح على بعضها من مصارف غيرهم و إن كانوا هم أولى. و هم أولى أيضاً عند التساوي أو عدم وضوح الرجحان، مال إليه صاحب الجواهر رحمه الله، و قريب منه ما مال إليه المحقّق الهمداني.

القول الحادي عشر: ما ذكره صاحب الوسائل من وجوب إيصاله إلى بقيّة الأصناف مع التعذّر، و إباحته للشيعة مع عدم احتياج السادات،[1] و استوجهه بعض آخر كما قيل.

القول الثاني عشر: معاملة المال المجهول مالكه معه باعتبار تعذّر الوصول إلى الإمام؛ إذ معرفة المالك باسمه و نسبه دون شخصه لا تجدي، بل لعلّ حكم مجهول المالك باعتبار تعذّر الوصول إليه للجهل به، فتتصدّق به حينئذ نايب الغيبة عنه، و يكون ذلك وصولاً إليه على حسب غيره من الأموال التي يمتنع إيصالها إلى أصحابها، جعله صاحب الجواهر أقوى ممّا أختاره أوّلاً من القول العاشر.[2]

و احتمله المحقّق الهمداني، بل اختاره لكنّه احتاط، فحكم باقتصاره على فقراء

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٥ و ٣٨٧.

٢. الجواهر الكلام، كتاب الخمس، ص١٥٧.

الهاشميين مع الإمكان.[١] و بهذا الاقتصار حكم صاحب العروة الوثقى‌ؒ و جمع من محشّي كتابه احتياطاً أيضاً.

القول الثالث عشر: التخيير في صرفه بين الفقراء السادة، و في حفظ الدين، و كلّ أمر مهمّ في الإسلام ذكره بعض المعاصرين.

القول الرابع عشر: صرفه على نحو يوثق برضا الإمام‌ؑ به، و الأحوط نيّة التصدّق بالمال عنه‌ؑ، ذكره سيّدنا الأستاذ المرحوم الحكيم‌ؒ في حاشيته على العروة.

القول الخامس عشر: التخيير بين إيداعه و دفنه، كما عن الشيخ الطوسي‌ؒ في نهايته.

القول السادس عشر: صرف حصّة الأصناف عليهم، و سقوط حقّ الإمام في زمان الحضور و الغيبة، كما عن صاحب المدارك، و المحدّث الكاشاني،[٢] أو في خصوص زمان الغيبة، كما استظهره صاحب الحدائق‌ؒ اعتماداً على رواية ضعيفة.[٣]

القول السابع عشر: اختصاص التحليل بخمس الأرباح بدعوى أنّه بتمامه حقّ الإمام أمّا خمس سائر الأقسام، فهو مشترك بينه و بين الأصناف. اختاره صاحب المعالم[٤] و لعلّه‌ؒ يقول بحلّيّة حقّ الإمام في خمس سائر الأقسام أيضاً.

هذا ما وجدته من الأقوال، و لعلّ المتتبّع يجد أكثر من هذا. و يحتمل تداخل بعض هذه الأقوال.

و أمّا القول الأوّل، فقد مرّ بحثه. نعم، إن لم يصلح شيء من الأقوال الأخر ينتهي الأمر إليه من حيث النتيجة، فلا يجب دفع سهمه‌ؑ أصلاً، و أمّا سهم سائر الأصناف، فقد عرفت أنّ الصحيح لزوم دفعه إلى مستحقّيه، و منه يظهر ضعف القول الثالث أيضاً.

و أمّا القول الثاني ـ الذي لم يعرف قائله ـ فعجب من قائله أنّه كيف لم يلتفت إلى أنّ أكثر الأموال تفسد و تهلك بالدفن، أو يخرج عن الاعتبار و الرواج بعد مدّة، كما في الأوراق الرائجة اليوم، فلا تصل إلى مالكها، أو لا تنفعه، فما معنى الدفن المذكور؟ و إن

---

١. مصباح الفقيه، ج٣، ص١٥٩.

٢. الحدائق الناضرة، ج١٢، ص٤٤٢.

٣. المصدر، ص٤٤٨.

٤. المصدر، ص٤٤٣.

فرض حرمان السارقين و الحفّارين و أمثالهما منها. و أمّا تبديلها بما لا يفسد كالذهب و أمثاله، فلا دليل على وجوبه أصلاً، فلاحظ. مع أنّنا نثق بوقوعها بيد الأشرار في زمان ما.

و الإنصاف أنّ هذا القول كجملة من الأقوال الأُخر تحميق للشيعة، و توهين لمذهبهم عند العقلاء، و مخالف للقرآن المجيد و السنة المقدّسة في تحريمهما التبذير و الإسراف حتّى سمّى المبذرين إخوان الشياطين.

و الأمر في دفن سهم سائر الأصناف أفحش و أسوأ، و منه ينبثق ضعف القول الرابع أيضاً.

و أمّا القول الخامس المنسوب إلى المشهور، فلا شكّ في مطابقته للقواعد الشرعيّة فيما إذا علم وصول المال إلى مالكه، و أمّا إذا علم ـ و لو بالتجربة ـ عدم وصوله إليه، فلا يجب بل يحرم، كما هو كذلك في المقام؛ فإنّا لم نسمع من أحد في هذه الأعصار بوجود شيء من سهم الإمام وصل إليه أو إلى غيره من الأعصار القديمة التي كان الحكم الفقهي السائد فيها الإيداع و الإيصاء، فكلّ ما سلّموه إلى الثقات فقد تلف وضاع، أو تسلّط عليه ورثة الثقات فأكلوه أكلاً لمّاً، فالقطع حاصل بعدم وصول حقّه عليه السلام إليه و لاسيّما في مثل أعصارنا التي تسيطر الحكومات على جميع شؤون شعوبهم، فهذا القول ضعيف قطعاً، بل قريب إلى القول الأوّل فيحرم إلّا عند من يثق بظهور الإمام (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) في عاجل قريب، و يطمإنّ بوصول المال إليه. و هذا الواثق إمّا شخص أوحديّ متّصل بالإمام، و إمّا فرد قليل العقل، بل سفيه محجور.

و أما القول السادس، فهو ضعيف؛ إذ لم يثبت وجوب الإتمام عليه عند حضوره عليه السلام بدليل معتبر، و لو فرض ثبوته فنمنعه في حال غيبته عليه السلام؛ لعدم التمكّن منه.

و أمّا السابع، فهو إمّا من جهة إجراء حكم المال المجهول المالك، و إمّا من جهة حصول العلم برضاه عليه السلام بذلك، و سيأتي بحثه.

و أمّا القول الثامن، فيظهر حاله ممّا سبق، و مثله القول التاسع، و الحادي عشر.

و أمّا القول العاشر، فدليله إمّا حصول العلم برضاء الإمام، و إمّا أنّه القدر المتيقّن من مورد صرفه بعد عدم سقوطه.

أمّا الأوّل، فلا كلام لنا فيه؛ فإنّ العلم حجّة عقليّة لمن حصل له. و أمّا الثاني، فهو على إطلاقه ممنوع جدّاً. و منه يظهر حال القول الثالث عشر.

و أمّا القول الرابع عشر، فإنّما يتّم إذا لم يثبت القول الثاني عشر و إلّا فجاز تصدّقه على مطلق الفقير و لم يتمّ و إن كان قائله مثل سيّدنا الأستاذ الحكيمﷺ. و أمّا ما أفاده في مستمسكه[1] من «أنّ موارد نصوص التصدّق بمجهول المالك فيما يعتذر فيه الإيصال إلى المالك، و مع إحراز الرضاء يتحقّق الإيصال الواجب، و مع الوثوق بالرضاء يكون أقرب من التصدّق إلى تحصيل الواجب إلخ» فهو ضعيف؛ لشمول نصوصه بإطلاقها مثل المقام، كما سيأتي. فكأنّه نوع اجتهاد في مقابل النصّ، على أنّ إحراز الرضاء، أو الوثوق به أمر متعسّر أو متعذّر غالباً، كما أشار إليه المحقّق الهمداني تبعاً لصاحب الجواهرﷺ، و التجربة تؤيّد ذلك، فظنّ خيراً و لا تسأل عن الخبر.

يقول السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) بعد اختياره هذا الذي اختاره السيّد الأستاذ الحكيم:

> إنّه لا إطلاق لدليل مجهول المالك يشمل صورة وجود مصرف يحرز رضاء المالك بالصرف فيه؛ فإنّ حديث الرفيق في طريق مكّة قضيّة في واقعة، و منصرف عن هذه الصورة بالضرورة.
>
> فلو فرضنا إنّا أحرزنا أنّ المالك المجهول كان عازماً على صرف هذا المال في عمارة مسجد مثلاً؛ فإنّه لا يجوز وقتئذ صرفه في التصدّق.[2]

أقول: سيأتي عن قريب أنّ للرواية إطلاقاً شاملاً للمقام و كذا صحيحة أبي راشد الآتية في عنوان «التصدّق» نعم، إنّ في هذا القول إيرادين مهمّين: أحدهما: ما يأتي فيما بعده، ثانيهما: عدم كون السهم حقّ الإمام من حيث إنّه إمام، أي إنّه من امتيازات المنصب بهدف صرفه في شؤون الدولة و الأمّة، كما هو الظاهر من أكثر الأقوال المتقدّمة أو كلّها، فنظروا إليه نظر الملك الشخصي لمالكه، و يؤيّده قوله تعالى: «... فَأَنَّ

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٦٤٩، الطبعة الأولى.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٣٢٦.

لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ» حيث لم يذكر وصف الإمام ليكون إشارة إلى منصبه، و ظاهر هذه الكلمة أنّ سهمه لشخصه، مع أنّ ذاالقربى المذكور قد استحقّ سهمه في زمان حياة الرسول ﷺ و هو لا يتولّى أمر المسلمين، و هذا وجه قويّ؛ لصحّة ما فهموه.

و أمّا حق الله و الرسول، ففي صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ...» فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله ﷺ، و ما كان لرسول الله ﷺ فهو للإمام.»[١]

و عليه، فيمكن أن يفصّل في سهم الإمام ثلثيه لشؤون الدولة و الأمّة، و ثلثه لشؤون شخصه إلّا أن يقال: إنّ الفرض منه أيضاً هو سدّ النوائب لكنّه لا يمكن إتمامه بدليل معتبر. و عليه، فإن تمّ القول بكونه مجهول المالك، فإنّما يتمّ في ثلث السهم فقط دون ثلثيه الباقيين، فيضعّف هذا القول من رأس.

و أمّا القول الخامس عشر، فقد بان ممّا سبق ضعفه بكلاشقيّه، و كذا القول السادس عشر.

أمّا القول الأخير، فهو لا بأس به إن تمّ وجوب خمس الأرباح، و دليل التحليل، و على فرضه فهو يشمل سهم الإمام عليه السلام من الغنيمة أيضاً.

فلم يبق من الأقوال المذكورة إلّا لقوال الثاني عشر و هو كون سهم الإمام عليه السلام داخلاً في مجهول المالك، و عرفت أنّ الأظهر اختصاص البحث بثلثه لا بتمامه.

فنقول: الذي لا يمكن إيصال ماله إليه إمّا مجهول مطلقاً باسمه و نسبه و محلّه و هويتّه،[٢] أو مجهول ببعضها و إن كان معلوماً ببعضها الآخر، كما إذا جهل بهويّته و محلّه و علم باسمه و نسبه مثلاً.

إذا عرفت هذا فقد روى الشيخ الطوسي رحمه الله في تهذيبه[٣] بإسناده عن الصفّار، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبدالرحمان (و السند صحيح على الأقوى) قال: سئل أبوالحسن الرضا عليه السلام: ... رفيق كان لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٢.

٢. أعني بالهويّة الشكل و الصورة.

٣. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٩٥.

و رحلنا إلى منازلنا، و لمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟

قال: «تحملونه حتّى تحملوه إلى الكوفة»، قال: لسنا نعرفه، و لا نعرف بلده، و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمنه».

قال له: على من ـ جعلت فداك ـ قال: «على أهل الولاية»[1] و نقله صاحب الوسائل عن الكافي أيضاً بسند صحيح.[2]

أقول: تدلّ الرواية على حكم المقام؛ فإنّ صاحب السهم عليه السلام يجهل بهويّته و محلّه و إن كان يعرف باسمه و نسبه، فإنّ من رجع إلى المحاورات العرفيّة في باب الإفادة و الاستفادة يعلم أنّ المحصّل من الرواية وجوب التصدّق بالمال عند تعذّر إيصاله إلى مالكه و لو مع الفحص عنه، و لا دخل بجهالة الاسم و النسب و معرفتهما فيه. فليس مدلول الصحيحة قضيّة في واقعة كما قيل؛ بل المستفاد منها قاعدة كلّية شاملة لمصاديقها.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

> ثمّ إنّ حكم تعذّر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك، و تردّده بين غير محصورين في التصدّق استقلالاً أو بإذن الحاكم كما صرّح به جماعة منهم المحقّق في الشرائع،[3] انتهى.

فالقول بوجوب تصدّق سهم الإمام عليه السلام على مطلق الفقراء لا يخلو من قوّة بناء على أنّه متعلّق بالعين سواء كان بنحو الإشاعة أو الكلّيّ في المعيّن؛ فإنّ حقّه عليه السلام و إن لم يكن متميّزاً كما في مورد الرواية إلّا أنّه موجود في الخارج. و أمّا إذا فرضنا أنّه من الحقّ القائم بالعين نظير حقّ الرهان. أو أنّه في الذمّة[4] فلا تشمله الرواية؛ فأمره دائر بين

---

١. أقول: أمّا اعتبار الفقر فيهم، فلأجل انصراف التصدّق إليه، و لأجل حكمة التصدّق، و لما يفهم من مذاق الشرع من عدم إيجابه التصدّق على الأغنياء، و لا سيّما إذا كان المتصدّق فقيراً فتدبّر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٧.

٣. المكاسب، ص٧١.

٤. ادّعي نفي الخلاف على نفيه، و سيأتي بحثه.

السقوط رأساً[١] و بين إلحاقة بالعين المجهول مالكها بتنقيح المناط، و بين صرفه فيما يوثق برضا صاحبه؛ لأنّه نوع من الإيصال لكنّه لا دليل على وجوب مثل هذا الإيصال، خصوصاً في مثل المقام الذي لا تقصير للمكلّف أصلاً، و يمكن أن نستدلّ على السقوط بموثّقة زرارة. قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، و لا على وليّ له، و لا يدري بأيّ أرض هو؟ قال: «لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أنّ نيته الأداء»،[٢] و كذا بموثّقة هشام،[٣] لكنّها لا تدلّ على سقوط الدين، بل على عدم وجوب الأداء عند عدم التمكّن.

و بصحيحة هشام بن سالم، قال: سأل حفص الاعور أبا إبراهيم عليه السلام و أنا جالس، قال: إنّه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة، ففقدناه و بقي من أجره شيء و لا يعرف له وارث؟ قال: «فاطلبوه»، قال: قد طلبناه فلم نجد، قال: فقال: «مساكين» و حرّك يده. قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب و اجهد، فإن قدرت عليه و إلّا فهو كسبيل مالك حتّى يجيء له طالب، فإن حدث بك حدث، فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه».[٤]

أقول: دلالة الرواية على إباحة الحقّ حتى يجيء طالبه، و على عدم وجوب التصدّق به واضحة، فهي ترجع إلى أخبار التحليل في نتيجتها، و على كلّ، هذه الروايات الثلاث بأجمعها تدلّ بإطلاقها على بطلان الوجه الثالث كما لا يخفى، و المتحصّل من ذلك كلّه أنّ سهم الإمام يجب أن يعامل معه معاملة المجهول مالكه بناء على تعلّقه بالعين، و كونه خارجيّاً، و يسقط لزوم دفعه على القول بكونه في الذمّة فهو مباح للمكلّف في الجملة و إن لم يثبت تملّكه. و الخمس في بعض موارده متعلّق بالذمّة، كما سيأتي، فلا يجب دفع السهم، لكنّ المشهور المدّعى عليه نفي الخلاف في أنّه متعلّق بالعين و إن اختلفوا في كيفيّة تعلّقه فالأحوط لزوماً هو الدفع بعنوان التصدّق

---

١. لاحظ: عنوان «التصدّق» في حرف «ص».

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١١٠، و راجع: أيضاً: عنوان «الوصيّة».

٣. المصدر.

٤. المصدر، ص٥٨٢.

عن صاحبه، بل قال صاحب الجواهر: إنّه لم يوجد عامل بخبر هشام مطلقاً.

أمّا ثلثاه الآخران (حقّ الله و حقّ الرسول)، فهو للإمام، و مصرف الإمامة، و لا بأس بوجوب صرفه في أمور الدين، و حفظ نفوس المؤمنين، و ترويج شعائر أهل الإيمان.

بقي هنا فروع أخر:

الفرع الأوّل: المستفاد من الروايات أنّ المالك ولاية الإفراز، و من الظاهر أنّ وجوب التصدّق متوجّه إليه، فليس عليه أن يراجع الحاكم الشرعي في شيء من أمر دفع حقّ الإمام فضلاً عن حقّ الأصناف الأخر. نعم، يحسن له أن يصرفه في مثل أعصارنا في إعاشة محصّلي العلوم الشرعيّة إذا لم يكن مورد أهمّ منه، كحفظ الدين من هجوم الكافرين و نحوه.[١]

و إذا شاهد الحاكم الشرعي خللاً في تعظيم الشعائر، و ضعفاً في ترويج الدين و أحكامه و توقّف ذلك على مال لم يوجد سواه، فله الحكم على الناس بصرف سهم الإمام في هذا السبيل مباشرة، مع إشارة الحاكم الشرعي.

نعم، ليس له الإفتاء بشكل عامّ بوجوب تسليمه إلى الحاكم و سلب الاختيار عن المالك، كما هو المتداول اليوم عملاً حتّى بلغ الأمر إلى أنّ المالكين يزعمون أنّ تصرّفهم في سهم الإمام حرام، و أنّ الحكم الشرعي الإلهي هو وجوب الدفع إلى المجتهد فقط، فإنّ هذا تحكّم محض. و له مفاسد يعرفها اهل الخبرة.

و أمّا ثلثاه الآخران، فهل يجب دفعه إلى المجتهد الأعلم أو إلى اللجنة المشتركة من المجتهدين أو يجوز للمكلّف مصرفه مباشرة؟ فيه وجوه.

الفرع الثاني: لم يثبت بدليل قويّ أنّ مصرف المجهول مالكه مصرف الزكاة، بل ظاهر صحيحة يونس المتقدّمة اختصاصه بفقراء المؤمنين، فيشكل صرف السهم على

---

١. و إنّي أتعجّب من بعض العلماء المعاصر في بلدة قم المقدّسة و غيرها حيث يجوّزون صرف السهم إلى الطلّاب و يتوقّفون أو يمنعون صرفه في سبيل الجهاد و الدفاع عن الدين، كما في دفاع مسلمي افغانستان عن هجوم الماركسيّين لعنهم الله، و ربّما يخطر بالبال أنّ هذا المنع و المضايقة من تسويل النفس أو وسوسة الشيطان، أستغفر الله.

القول بكونه منه فيما يرجع إلى الجهات العامّة، كبناء المساجد و المدارس، و نشر الكتب و نحو ذلك. نعم، إذا قبضه المستحقّ يجوز له صرفه فيما ذكر.

لكنّ الذي يبعّد القول بكون سهم الإمام من مجهول المالك انصراف رواياته عن فرض تمكّن المالك من مراجعة من بيده المال، و هذا الانصراف ممّا لا ينبغي الريب فيه، و إذا فرضنا الإمام الثاني عشر (عجّل الله تعالى فرجه) قادراً على أخذ حقّه و لو مع واسطة أو وسائط و من غير مباشرة و لم يقدم للمصلحة، يشكل القول بوجوب التصدّق عنه عليه السلام؛ فإنّ حقّه يصير شبه الأمانة المالكيّة.

فأحسن الأقوال و أحسنها حينئذ هو ما اختاره الأستاذان السيّدان: الحكيم و الخوئي من صرفه فيما يوثق و يطمإنّ برضاه إذا أحرزه.

الفرع الثالث: يشكل أخذ السهم لغير الفقير و إن كان ساعياً في تحصيل العلوم الشرعيّة و في ترويج الشعائر الدينيّة إلّا إذا كان في إعطائه للغني مصلحة هامّة.

الفرع الرابع: لا يتملّك الآخذ سهم الإمام عليه السلام؛ لعدم دليل يدلّ عليه، فالمتيقّن أنّه يباح صرفه، فلا يجوز للآخذ المستحقّ صرفه في غير ما يحتاج إليه، و لا تصحّ هبته لغنيّ، و لا يرثه غير المستحقّ، و لا يتعلّق به الزكاة و الخمس، و إذا اشترى به شيئاً بالبيع الشخصي صار البيع من السهم. و للمقام فروع أخر لا مجال لذكرها هنا.

الأمر الرابع: في تفصيل استثناء المؤونة:

قال الطريحي قدس سره في مجمع البحرين: «المؤونة تهمز و لا تهمز و هي فعولة».

و قال الفرّاء: هي مفعلة من الأين و هو التعب و الشدّة، و يقال: مفعلة من الأون و هو الخرج و العدل؛ لأنّه ثقل على الإنسان، كذا قال الجوهري. و قال أيضاً: موّن: مانة يموّنه موناً إذا احتمل مؤونته و قام بكفايته». و قريب منه ما في المنجد، و فسّرها في القاموس و المنجد بالقوت. و قال في منتهى الأرب: «مانه موناً ـ بالفتح ـ مؤنة: قيام ورزيد بر نفقه و كفالت عيال، و برداشت بار ايشان را» إلخ.

و الظاهر أنّ المراد بالمؤونة المستثناة في المقام ما يحتاج إليه المكلّف بحسب شأنه اللائق بحاله لنفسه و لعياله من المأكل، و المجلس، و المسكن، و ما يصرفه في

صدقاته، و زياراته، و أضيافه، و ما يلزمه بنذر أو كفّارة و غير ذلك، كلّ ذلك بحسب المتعارف بحاله و إلّا تعلّق به الخمس؛ للإطلاقات و عدم المخصّص. إذا عرفت هذا، فإليك روايات المسألة:

١. في صحيح ابن مهزيار السابق حول الضيعة: «عليه الخمس بعد مؤونته، و مؤونة عياله و بعد خراج السلطان».

٢. في صحيح أبي عليّ بن راشد المذكور: و التاجر عليه و الصانع بيده؟ فقال عليه السلام: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».

٣. في الصحيح الثالث: «و لم أوجب ذلك عليهم في متاع، و لا آنية، و لا دوابّ، و لا خدم ... فأمّا الّذي أوجب من الضياع في كلّ عام، فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته، و من كانت ضعيته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك».

٤. في صحيح البزنطي، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: «بعد المؤونة».[1]

هذا ما وجدته من الروايات المعتبرة التي وردت حول استثناء المؤونة.

و أمّا الفتوى الفقهي السائد، فهو استثناء مؤونته تمام السنة من خمس الفوائد و الأرباح، و تعلّق الخمس بعدها و مؤونة الإخراج و التصفية، أو الحفظ من خمس المعادن، و الكنوز، و الغوص، و الغنيمة.

لكنّ المستفاد من الروايات ما يلي:

١. أنّ ما يحصل من الأرض يتعلّق الخمس فيه بما يفضل عن المؤونة، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، و الثالثة المرفوع إبهامها بالثانية. و المراد بالمؤونة مؤونة المكلّف و عياله، و مؤونة الأرض في تمام السنة؛ للإطلاق المقامي. و ليس المراد بها مؤونة اليوم مثلاً؛ إذ ما من أرض إلّا و غلّتها تفضل عن مؤونة يوم، فلا معنى للترديد في الصحيحة الثالثة، بل إذا فرض أرض تقوم بمؤونة سنة و لا تقوم بمؤونة سنة لاحقة كما في بعض

---
١. وسائل‌الشيعة، ج٦، ص٣٥٤.

البلاد، ففي تعلّق الخمس بها إشكال، من انصراف المؤونة إلى سنة، و من الإطلاق.

٢. الصناعات التي تصنع باليد، كالخياطة، و الصياغة و نحوهما يتعلّق الخمس بها بعد المؤونة كما في الرواية الأولى، و حيث إنّ المراد بها ليس مؤونة يوم بحيث يجب على الصانع بيده إخراج خمس ما زاد عن المؤونة في كلّ يوم؛ فإنّه غير معهود في المذهب، بل هو مقطوع العدم بلحاظ السيرة المستمرّة المتّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام، فلابدّ أن يراد بالمؤونة المذكورة مؤونة السنة، و كذا أرباح التجارات.

بقي الكلام في الهبات الخطيرة، و الصدقات، و المهور،[1] و أجرة عمل السلطان، و مال الناصب و الكافر، و الغنيمة، و المعادن، و الكنوز و غيرها.

أمّا الغنيمة، فلا شكّ في وجوب إخراج خمسه قبل تصرّف الغانمين فيها، فلا تصل النوبة الى استثناء مؤونة السنة و غيرها. نعم، يستثنى منه مؤونة حفظها.

و أمّا غيرها ممّا ذكر، فلابدّ من الالتفات إلى صحيح البزنطي؛ فإنّه لا وجه سواه، و فيه محوران من البحث:

المحور الأوّل: هل المراد بالخمس مطلق الخمس بأقسامه، أو المراد به بعضه على نحو القضيّة المهملة؟

المحور الثاني: ما هو المراد بالمؤونة؟ هل أريد بها ـ و لو بمعونة الإطلاق المقامي ـ المؤونة السنويّة أو غيرها؟ أمّا المحور الأوّل: فادّعاء الإطلاق فيه غير عسير، و لا مانع من إجراء مقدّمات الحكمة لإثباته و هو ظاهر.

و أمّا المحور الثاني: الذي هو العمدة، فإثبات كون المؤونة المذكورة فيها هي مؤونة السنة، محتاج إلى دليل مفقود، فهي مهملة، فتصير المراد منها مجملاً، و لا يستفاد منها إلّا خروج المؤونة عن تشريع الخمس، و أمّا ما هي، فلم تبيّن.

و قد تقرّر في أصول الفقه أنّ أمر المخصّص المنفصل إذا دار بين الأقلّ و الأكثر من جهة الشكّ في مفهومه يقتصر على الأقلّ و في غيره يرجع إلى عموم العامّ، و لا يسري

---

١. ما قيل في وجه عدم تعلّق الخمس بالمهور ضعيف لا يعول عليه. يقول السيد الأستاذ: قد قامت السيرة القطعية على خلافه؛ إذ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى... مع أنّه لم يصرّح بوجوب الخمس فيه و لا فقيه واحد (راجع: مستند العروةالوثقى، كتاب الخمس، ص٢١٨). و هو محلّ نظر أو منع. و أضعف منه ما ذكره أيضاً في المصدر، ص ٤١٧.

إجمال المخصّص إليه، و النتيجة على ضوء ذلك وجوب إخراج الخمس من المذكورات من دون استثناء مؤونة نفسه و عياله، كما في الغنيمة، و الله الهادي.

ثمّ إنّ هنا احتمالاً آخر بملاحظة بعض روايات العفو.

فيمكن أن يفصّل لأجله بين ما يقع المكلّف من أداء الخمس في العسر و ما لم يقع، بل تكفيه أربعة الأخماس الباقية مع سائر أمواله لمؤونة السنة، فيحكم بسقوط وجوب الخمس في الأوّل نظراً إلى الرواية التاسعة المتقدّمة الدالّة على حلّيّة من أعوز حقّ الإمام عليه السلام؛ فإنّها ظاهرة في أنّ السائل كان واجداً لمأكله و مشربه، فالإعواز في كلام الإمام منصرف إلى دفع الزائد عليهما، و ثبوته في الثاني؛ لعدم دليل على استثناء مؤونة السنة من الخمس.

و يمكن أن نستدلّ على جواز استثناء مؤونة السنة من خمس جميع الأقسام بصحيحة ابن مهزيار الطويلة المتقدّمة حيث قال الجواد عليه السلام فيها: «فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام... فأمّا الذي أوجب من الضياع في كلّ عام فهو...»).

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام: «في كلّ عام» لا يدلّ على وجوب إخراج الخمس في كلّ عام مرّة حتّى يدلّ على ما ذكر، بل معناه أنّ الخمس واجب أبداً و دائماً، و ليس وجوبه مخصوصاً بهذه السنة، كما يدلّ عليه إيجاب خمس الذهب و الفضّة في خصوص السنة المذكورة، لاحظ صدر الرواية تجد صدقه.

فإنّه يقال: نعم، ولكن مع ذلك لا تخلو الرواية عن الدلالة على ما ذكرناه أوّلاً: فإنّ قوله: «في كلّ عامّ» يدلّ على أمرين: أحدهما: عدم اختصاص وجوب الخمس في الغنائم، و الفوائد بالسنة المذكورة. و ثانيهما: كون الخمس في كلّ عام مرّة، فتأمّل.

نعم، ذيلها ظاهر في ذلك لكنّه في خصوص الضيعة.

الأمر الخامس: في كيفيّة تعلّق الخمس بالمال.

خمس الغنيمة متعلّق بالعين، كما تدلّ عليه الآية الكريمة،[١] و المستفاد منها حسب فهم العرف أنّه بنحو الكلّي في المعيّن، فيجوز للغانم أن يتصرّف فيها ما دام مقدار

---

١. و قد ورد في بعض الروايات بحرف «على» و في بعضها بحرف «في» لكنّ المهمّ هو تعبير الآية.

الخمس منه باقياً في يده مع قصده إخراجه من البقيّة، ولو باعه ـ مثلاً ـ كان البيع فضوليّاً و لا ينفعه إذن الحاكم الشرعي؛ لعدم ثبوت ولايته في أمثال ذلك، و مثله خمس ما يأخذه عمّال السلطان، و ما يؤخذ من مال الناصب، و أمّا خمس الأرض التي اشتراها الذمّيّ، فهو متعلّق بالذمّة دون العين، كما هو ظاهر دليله السابق.

و أمّا خمس الغوص، فقد ورد بحرف «على» و هو ظاهر في كونه حقّاً على العين نظير حقّ الرهن مثلاً.

و أمّا خمس الكنوز و المعادن، فقد ورد بحرف «على» و حرف «في» و جعل الخمس مظروفاً للعين يلائم إرادة مقدار يساوي خمس العين؛ لتبائن الظرف و المظروف، فالخمس يقوم في العين كقيام الحقّ بموضوعه، فيجوز التصرّف في المال مادام موضوع الحقّ (و هو الخمس) باقيّاً إلّا أن يقال: إنّ الجار و المجرور متعلّقان بفعل مقدّر، نحو «يجب» مثلاً، فالتعبير ناظر إلى بيان مورد الخمس لا إلى كيفيّة تعلّقه بالعين.

و أمّا خمس الفوائد، فقد ورد التعبير فيه بحرف «في» و بكلمة «عليه» و «عليهم» الراجع ضمير هما إلى المكلّف و المكلّفين الظاهر في تعلّق الخمس بالذمّة. و حيث لادليل قويّ على تعلّق خمسها بالعين فالمتيقّن تعلّقة بالذمّة،[1] فيجوز التصرّف في تمام المال، و ينفذ إيقاع المعاملة عليه إن لم يقم الإجماع على خلافه أو لم يقل: إنّ نفس كلمة «الخمس» ظاهرة في العين أو في الكسر المشاع أو يستشهد لنفي تعلّقه بالذمّة بمعتبرة أبي‌بصير المتقدّمة في الرقم السابع، و لعلّه مخصوص بخمس الغنائم.

مسائل

ثمّ إنّه لا بأس بالتعرّض لبعض المسائل المهمّة المتعلّقة بالمقام على سبيل الاختصار؛ لكثرة الابتلاء بها، و الله المستعان و هو كمايلي.

---

١. إلّا أن يقال بأنّه من قبيل الحقّ القائم بموضوعه لأجل حرف «في» أو يقال بدلالة كلمة «في» على وجود الخمس في العين حسب الفهم العرفي.

١. إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلّق بها الخمس أو تعلّق بها لكنّه أدّاه، فنمت و زادت، فإن كانت الزيادة منفصلة يجب فيها الخمس؛ لصدق الفائدة عليه دائماً على الظاهر، و إن كانت متّصلة، فالظاهر عدم صدق الفائدة عليه دائماً، بل ربّما تصدق عليها الفائدة كما في ثمرة الأشجار أو سمن الدوابّ بحيث تتحمّل حمل الأثقال و نحوه مثلاً، و ربّما لا تصدق عليها كما في نموّ الشجرة و سمن الدابّة و نموّ الصوف نموّاً قليلاً و أمثال ذلك، فكلّ ما صدق عليه الفائدة يجب فيه الخمس، و ما لم يصدق عليه الفائدة عرفاً لم يجب، فالبحث صغرويّ لا ضابط له، بل لابدّ من ملاحظة كلّ مورد على حدة.

و أمّا لو ارتفعت قيمتها السوقيّة لم يجب خمس تلك الزيادة؛ لعدم صدق حصول الفائدة، بل الصادق حينئذ الفائدة التقديريّة.

بل لو باعها لم يجب الخمس في الزيادة المفروضة؛ لأنّ البيع تبديل مال بمال لازيادة مال على ماله. نعم، إذا ملكها بمعاوضة فزادت قيمتها فباعها بجنس الثمن الأوّل لكن بأكثر منه كما إذا اشتراها ـ مثلاً ـ بألف دينار ثم باعها بألفي دينار يجب الخمس في الألف الزائد؛ لصدق حصول الفائدة. و أمّا إذا لم يملكها بمعاوضة كما في الهبة و الإرث، أو ملكها بمعاوضة ولكن باعها بغير جنس ثمنها الأوّل، كما إذا اشتراها بمائة دينار مثلاً فباعها بأرض تقوم بمائتي دينار لم تجب فيها الخمس،[١] كما أفاده سيّدنا الأستاذ الحكيم‌﷫.

لكن الأحوط إن لم يكن أقوى تعلّق الخمس في الفرض الأخير و هو ما إذا ملكها بالمعاوضة ثمّ باعها بغير جنس الثمن؛ فإنّ العرف لا يرى صدق الفائدة منحصراً في صورة تجانس الثمنين؛ فإنّ الملاك في الفائدة عندهم هو زيادة القيمة، كما لا يخفى، فتدبّر.

و لا فرق في جميع ما ذكرنا بين ما كان الغرض من تحصيلها و إبقائها الاتّجار بها أو الاقتناء، و الانتفاع بنمائها، و نتاجها أو أجرتها على الأظهر؛ لوحدة الملاك.

و تفصيل صاحب العروة‌﷫ و محشّي كتابه من الأعلام بين مال التجارة و غيره، و

---

١. لكن إذا باع الأرض بأكثر من مائة في مفروض المثال وجب خمس الزيادة.

إيجاب الخمس في ارتفاع قيمة العين بعد تمام السنة إذا أمكن بيعها، و أخذ قيمة ثمنها في الأوّل بدعوى أنّ المقصود فيها الازدياد في الماليّة من غير نظر إلى الخصوصيات الفرديّة، كما هو شأن عامّة التجّار منظور فيه؛ لصدق الفائدة على السواء في الموردين فعلاً و تقديراً.

و منه يظهر عدم ضمان المكلّف إذا نقص قيمة المال بعد رأس السنة و قد تعلّق به الخمس و لم يؤدّه فتأمّل.

و إذا كان عنده من الأعيان الّتي تعلّق بها الخمس و لم يؤدّه فنمت و زادت، فلا ينبغي الشكّ في تعلّق الخمس بنمائها أيضاً للاتّحاد وجوداً.

و أمّا لو ارتفعت قيمتها السوقيّة؛ فإن قلنا بتعلّق الخمس بالذمّة، فلا يجب خمس زيادة القيمة؛ لعدم صدق الفائدة عليها. نعم، إذا باعها وجب الخمس في الزيادة كما مرّ، و إن قلنا بتعلّقه بالعين، فلابدّ من تخميس العين أو القيمة فعلاً و إن لم يقصد بيعها فعلاً و كان المقصود منها اقتناؤها و الانتفاع بنتاجها مثلاً.

و إذا اشترى بالعين التي لم يؤدّ خمسها مالاً آخر فارتفعت قيمته السوقيّة فإن كان البيع كلّيّاً، فلا يتعلّق الخمس بالمال المبتاع و لا بنمائه؛ لعدم صدق الفائدة و إنما يجب عليه خمس الثمن، و لا يجوز للبائع أخذ الخمس و التصرّف فيه، و يبقى ذمّة المشتري في المقدار المذكور مشغولة بالنسبة إلى البائع، بناء على تعلّق الخمس بالعين. و أمّا إذا فرضنا تعلّقه بالذمّة، فيجوز للبائع التصرّف في تمام الثمن، و لا تشغل ذمّة البائع بالنسبة إلى المشتري و إنّما يجب عليه إبراء ذمّته بدفع مقدار خمس الثمن.

و إن كان البيع شخصيّاً، فعلى القول بتعلّق الخمس بالعين يشكل صحّة المعاملة بالنسبة الى مقدار الخمس حتّى إذا أجاز الحاكم أو المستحقّ؛ فإنّ ولاية الحاكم لم تثبت على أمثال هذه الأمور، و المستحقّ إنّما يملكه بعد القبض لا قبله.

نعم، إذا قلنا بثبوت ولاية الحاكم عليها فأمضاه، يتعلّق الخمس بنفس المبيع، فيتعلّق الخمس به و بنمائه و بزيادة قيمته إذا بيع، و هذا واضح حسب القاعدة، و أمّا بحسب بعض الروايات المستفاد منه انتقال خمس العوضين إلى الذمّة في مطلق المعاملات

حتّى في الهبة و الميراث، فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و على القول بتعلّقه بالذمّة يصحّ البيع و لا يتعلّق الخمس بزيادة قيمته السوقيّة، لعدم صدق حصول الفائدة إلّا إذا باع و حصلت تلك الزيادة فعلاً. هذا كلّه في ارتفاع القيمة، و أمّا النماء، ففي منفصله يجب الخمس بعد المؤونة؛ لصدق الفائدة عليه دائماً، و في متّصله إنّما يجب في فرض الصدق المذكور عرفاً.

هذا كلّه إذا اشترى بعد انتهاء سنته و وجوب الخمس في ثمنه. و أمّا إذا اشترى من أرباح سنته ما ليس من المؤونة فارتفعت قيمته كان الواجب إخراج خمسه عيناً أو قيمة، فإنّ ما اشتراه حينئذ بنفسه من الفوائد و الأرباح.

و إذا علم أنّه أدّى الثمن من ربح لم يخمّسه ولكنّه شكّ في أنّه كان في أثناء السنة، ليجب الخمس في ارتفاع القيمة أيضاً في آخر سنة الاشتراء أو كان بعد انتهائها؛ لئلّا يجب الخمس إلّا بمقدار الثمن فقط.

ففي لزوم المصالحة مع الحاكم أو الرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب وجوه. يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه) في توجيه الأوّل:

العلم الإجمالي حاصل بتعلّق الخمس إمّا بعين ما اشتراه إذا كان الثمن من الربح أثناء السنة، إمّا بالثمن فيما إذا كان من الربح بعد مضيّ السنة، و هذا العلم الإجمالي أوجب الاحتياط بالمصالحة.

أقول: إن تمّ هذا التوجيه لأوجب الاحتياط بدفع الأكثر، و لا معنى للمصالحة؛ إذ ليس للحاكم ولاية على مثل هذه الأمور، و الظاهر أنّ المورد مجرى البراءة عن الزائد.

٢. لا يجب إخراج الخمس من الميراث. قيل: و لعلّه المشهور، و نسب إلى الحلبي وجوبه، و الأقوى العدم؛ لحسنة أبي خديجة و رواية عليّ بن مهزيار الطويلة، مع أنّ المسألة مورد الابتلاء، فلو كان واجباً لاشتهر و بان.

نعم، يجب تخميس الميراث الذي لا يحتسب من غير الأب و الابن كما فيها، لكن إذا علم أنّ مورثه لم يؤدّ خمسه، فإن كان في ذمّته، فلا شكّ في استثنائه من التركة، كسائر الديون المتقدّمة على الإرث بنصّ القرآن، لكن في وجوب إخراجه على غير

الوصيّ من الورثة نظر، كما إذا لم يُرِد الوارث أخذ حقّه، لكن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي ـ شفاهاً ـ «قيام الإجماع على حفظ مال المؤمن إذا كان خطيراً.» و فيه، نظر بل منع مع أنّ إيصال المال إلى مالكه غير حفظه ـ فتأمّل ـ و الأحسن أن يستدلّ عليه بصحيح الكناسي المتقدّم في عنوان «الحجّ عن الميّت»، و بما يأتي في عنوان «التقديم» في حرف «ق»، فلاحظ.

و إن كان في تركته فقد أسقطه الأستاذ العلّامة المتقدّم[١] مستدلًّا بصحيحة يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمّاطين[٢] فقال: ـ جعلت فداك ـ تقع في أيدينا الأموال و الأرباح و تجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت و إنّا عن ذلك مقصّرون. فقال: أبو عبدالله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم».[٣]

و قال ـ شفاهاً ـ قبل عدّة سنوات:

> إنّ هذه الصحيحة ظاهرة في إباحة خمس ما ينقل من الغير إلى المكلّف بأيّ ناقل كان، فلا محالة يتعلّق الخمس بذمّة المنتقل عنه، أو بعوض العين المتعلّقة للخمس إن كان لها عوض، و دعوى انصراف الرواية إلى فرض كون المنتقل عنه غير معتقد للخمس، فلا تشمل الإماميّ كما عن جمع ضعيفة، و المراد بقوله عليه السلام: «اليوم» هو يوم عدم استيلاء الأئمّة على الأمور ظاهراً لا زمان حياتهم عليهم السلام.

أقول؛ للرواية طريقان: طريق الشيخ، و طريق الصدوق. و الأوّل ضعيف بمحمّد بن سنان،[٤] و الثاني ضعيف بالحكم بن مسكين، و وقوعه في أسناد روايات كامل الزيارات لا يثبت وثاقته، كما ذكرنا في فوائدنا الرجالية.[٥] فتصبح الرواية غير حجّة.

و أيضاً يستفاد الحكم المذكور من رواية الحارث بن المغيرة أيضاً[٦] لكن سندها

---

١. راجع: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٢٢٢. و للأستاذ تفصيل آخر غريب لا ينبغي صدوره منه.
٢. القمّاط: من يصنع القَمطَ و هو جمع قِماط (بكسر الأوّل و تخفيف الثاني).
٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨٠.
٤. و في بعض النسخ: «محمّد بن سالم».
٥. الفوائد الرجالية سمّي بـ«بحوث في علم الرجال» في الطبعات الأخيرة.
٦. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨١.

لا يخلو عن جهالة، فلا يعتمد عليها.[١]

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بقول الجوادعليه السلام في الرواية الثالثة المتقدّمة؛ فإنّه مطلق يشمل صورة العلم بعدم أداء المورث خمس ما ورثه، و كذا يصحّ أن يستدلّ عليه بحسنة أبي خديجة المتقدّمة؛ فإنّها تدلّ على نفيه عن الميراث مطلقاً. نعم، إطلاقه لا يشمل فرض تعلّق الخمس بالذمّة، فيجب أداؤه كسائر ديونه؛ عملاً بإطلاق القرآن.

و منه يظهر أنّ ما قالوه من أنّ المكتسب إذا مات في أثناء الحول بعد حصول الربح سقط اعتبار مؤونته في باقيه؛ لانتفاء موضوعها صحيح، لكن لا ثمرة له بناء على عدم تعلّق الخمس بالميراث مطلقاً، أو فيما إذا كان عينه موجودة في الخارج، فتأمّل.

٣. لا خمس فيما يملك بالخمس أو الزكاة على الأظهر؛ لانصراف أدلّة وجوبه عنه و إن يصدق عليه الفائدة، وفاقاً لجمع، و خلافاً للآخرين.

و أمّا ما ينتقل بعوض سهم السادة و سهم الإمام و حقّ الفقراء، فلا يصدق عليه أنّه فائدة و لو كان البيع كلّيّاً لأنّ المال المنتقل ـ سواء كان ثمناً أو مثمناً ـ دخل في ملك صاحب الخمس لا بلا عوض حتّى يصدق عليه الفائدة، بل بعوض ما في يده من الخمس، و لا يكون تبديل المال بمال مصداقاً للفائدة عند العرف.

فإن قلت: المتصرّف لسهم الإمامعليه السلام لا يكون مالكاً، فإذا اشترى عيناً بالبيع الكلّي ثمّ دفع ثمنه من السهم، فقد ملك المبيع و لم يخرج من ملكه شيئاً و لا نعني بالفائدة إلّا هذا.

قلت: مجرّد حصول الملكيّة لا توجب صدق الفائدة ما دام المبيع حصل بعوض إلّا أن يقال: إنّ الممنوع صدق الربح دون الفائدة لكن فسّرها في بعض كتب اللغة بالزيادة و هي منتفية في الفرض، و لا بعد في إلحاق الصدقة الواجبة بالزكاة.

و أمّا الصدقة المندوبة، فلا بعد في إلحاقها بالجائزة، فيتعلّق بها الخمس إذا كانت خطيرة عظيمة و إلّا فلا، كما يستفاد من الرواية الثالثة. نعم، يتعلّق الخمس بالنماء

---

١. و عندي أنّ الروايتين لو تمّتا من ناحية السند لكانتا من أدلّة عفو الخمس مطلقاً، فلاحظ. و لا تصغى إلى دعوى الانصراف و أمثالها؛ فإنّها ضعيفة.

الحاصل في ملك الآخذ في جميع ذلك؛ للإطلاق.

و أمّا ما يأخذه الطلّاب و محصّلو العلوم الدينيّة من المجتهدين من رواتبهم الشهريّة، فإن علموا بأنّه من سهم الإمام عليه السلام فهو، و إن علموا بأنّه ملك شخصي للمعطي، فهو محكوم بحكم الهبة و الجائزة يجب عليهم إخراج خمسها في آخر السنة بناءً على تعلّق الخمس بكلّ فائدة.

و إن تردّد الأمر بينهما و لم يعلم بأنّ المأخوذ هل هو من سهم الإمام عليه السلام أو من مال المعطي؛ و ذلك لأنّ المتصدّين لإعطاء رواتب أهل العلم قد يتّفق لهم عدم كفاية الوجوهات المأخوذة من المؤمنين للرواتب و المصارف، فيستقرضون من بعض الأغنياء في ذمّتهم و يعطون الطلّاب المستحقّين، فإذا شكّ الآخذون في ذلك، فهل يحكم على المأخوذ بأنّه سهم اعتماداً على الغلبة، أو يحكم بأنّه هبة لقاعدة اليد الدالّة على الملكيّة الشخصيّة حتّى يعلم خلافها؟ فيه وجهان. الثاني هو الأوجه إلّا أن يناقش بعدم بناء العقلاء على أماريّة أمثال هذه الأيادي للملكيّة الشخصيّة و لا أقلّ من الشكّ في ذلك؛ فإنّ معظم ما في أيديهم من الأموال إنّما هي الزكوات، و الأخماس، و التبرّعات، و النذورات، و الصدقات التي يدفعها المؤمنون إليهم ليصرفوا في الموارد المستحقّة، و الغالب في الرواتب أنّها من سهم الإمام عليه السلام، و مع هذه الحالة يشكل الاعتماد على اليد و حكايتها عن الملك الشخصي، فلا جرم من الاحتياط في ذلك، والله العالم. و يشكل أيضاً لأجل ما قلنا في دلالة أيدي من يتصرّفون غالباً في الأموال المحرّمة على الملكيّة.

٤. إذا كان للمكلّف أنواع من الاستفادة، كإجارة الأرض، و الكتابة، و الخياطة مثلاً يجوز له أن يلاحظ في آخر السنة ما استفاده من المجموع من حيث المجوع، فيخرج خمس ما يفضل عن المؤونة.

فإن ضمّ الأرباح بعضها إلى بعض ـ و إن لم يدلّ على لزومه دليل لكنّه ـ لا مانع منه، فيخرج المكلّف خمس الربح المتأخّر الذي لم يستثن مؤونة سنته منه و المفروض أنّ تعلّق الحقّ بخمسه من حين وصوله، و أنّ التأخير إلى آخر السنة إرفاق، لكنّه ليس بواجب معيّن كما زعم جمع منهم صاحب العروة.

و يجوز أن يجعل لكلّ فائدة سنة؛ لإطلاق ما دلّ على إخراج الخمس بعد المؤونة، كما عن الشهيد الثاني في مسالكه، و اختاره جمع. نعم، لا يجب جعل السنة لكلّ فائدة بحيالها قطعاً؛ لأنّه حرجي في الجملة و مخالف للسيرة القطعيّة.

٥. لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار، فصار البيع لازماً فاستقاله البائع فأقاله من دون ضرورة عرفيّة، يجب عليه خمس الزيادة بناء على صدق الفائدة الفعليّة على ارتفاع القيمة السوقيّة، و قد تقدّم بحثه في المسألة الأولى.

و أمّا إذا أقاله لأجل ضرورة عرفيّة، لم يجب الخمس و إن تحقّقت الإقالة في السنة اللاحقة من الربح بعد أن كان الضرورة في سنة الربح المذكور خلافاً لجمع من معلّقي العروة الوثقى؛ إذ لا يصدق الفائدة عرفاً مع الضرورة المذكورة بعد مدّة.

نعم، إذا تجدّدت الضرورة إلى الإقالة بعد عدمها في آخر سنة الخمس كانت الإقالة بالنسبة إلى الخمس فضوليّة، و لابدّ من أداء الخمس.

٦. رأس المال ـ و هو ما يحتاج إليه في تحصيل مؤونته سواء كان من الأوراق المعمولة اليوم، أو من الأراضي، أو العمارات أو الآلات المحتاج إليها في عمله و كسبه ـ هل يتعلّق به الخمس أو لا؟

قد يكون رأس المال في نفسه محتاجاً إليه بحيث لولاه للزم النقص و المهانة في حقّه حتّى فيما إذا فرض حصول مؤونته من شخص آخر.

و قد لا يكون كذلك لكنّ المالك يحتاج إليه في سنة حصوله، فقد يشكل استثناؤه من وجوب خمسه باحتمال انصراف المؤونة عنه أو عدم شمولها له؛ فإنّه يحتاج إليه في حصول المؤونة لا أنّه نفس المؤونة.

و قد لا يحتاج إليه في سنة الربح، أو لا يمكن الاستفادة فيها و إنّما يستفاد منها بعد مدّة. قال الشيخ الأنصاري ﷺ: «و الظاهر أنّه لا يشترط التمكّن من تحصيل الربح منه بالفعل، فيجوز صرف شيء من الربح في غرس من الأشجار لينتفع بثمرتها و لو بعد سنين، و كذلك اقتناء أناث أولاد الأنعام.

أقول: أمّا القسم الأوّل، فلا شكّ في عدم تعلّق الخمس به؛ لأنّه بنفسه مؤونة

كما لا يخفى. كما أنّه لا ينبغي التردّد في تعلّقه بالقسم الثالث، لعدم عدّه من مؤونة سنة الربح، فلا دليل على استثنائه، و إنّما الإشكال في القسم الثاني، و قد اختلف فيه علماء العصر.

و الأظهر عدم وجوب الخمس إذا لم يكن لنفقته سبب سواه يناسب شأنه و إن كان يزيد عن موونة السنة إذا صرفه، و لم يجعله رأس مال؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي في منهاج الصالحين؛ و ذلك لعدم ما يوجب التقييد المذكور بعد صدق المؤونة عليه.

و أمّا إذا كان الاحتياج إليه في تكثير الربح كبعض المكائن الحديثة، فإنّ رأس المال المذكور لايعدّ من المؤونة بل الأظهر اختصاص العفو عن رأس المال المحتاج إليه في مؤونة السنة بما إذا استلزم صرف عينه في مؤونة السنة مشقّة و أما إذا لم يستلزم ذلك و فرض أنّ المكلّف إذا كان فاقداً لرأس المال لا يبتلى بالحرج، و يمكنه تحصيل معاشه يوميّاً أو شهريّاً لم يصدق عليه المؤونة؛ فلابدّ من إخراج خمسه، و لعلّ هذا هو مراد من أوجب الخمس عليه.

٧. المستفاد من الروايات الثلاثة الأول المتقدّمة أنّ مبدأ السنة التي يكون الخمس بعد خروج مؤونتها، حال الشروع في الاكتساب فيمن شغله التكسّب، كالزراعة، والصناعة لا حين حصول الفائدة و ظهور الربح، كما اختاره جماعة. نعم، هو يتمّ فيمن حصل له الفائدة إتّفاقاً. و أمّا ما ذكره السيّد الأستاذ في تضعيف هذا القول و تصحيح كون حصول الفائدة هو مبدأ السنة،[1] فيظهر ضعفه من الدقّة في الروايات الثلاثة المشار إليها.

و يترتّب عليه أنّه إذا استقرض من ابتداء السنة للمؤونة أو صرف بعض رأس المال فيها قبل حصول الربح يجوز له وضع مقداره من الربح على المختار. و أمّا بناء على مختار الجماعة، فلا يجوز الوضع المذكور في غير مؤونة الربح. و أمّا هي، فيوضع مقداره من الربح على القولين؛ فإنّ الربح هو ما زاد عمّا يصرف في سبيل حصوله لا مطلقاً.

ثمّ إنّه إذا أراد المكلّف تغيير رأس سنته أمكنه ذلك بدفع خمس ما ربحه أثناء السنة،

---

١. مستند العروة، كتاب الخمس، ص٢٤٨.

و استئناف رأس سنة بعد ذلك من حين العمل.

٨. قضيّة إطلاق ما دلّ على أنّ الخمس بعد المؤونة جواز صرف المؤونة ممّا يتعلّق به الخمس و إن كان عنده مال لا خمس فيه، خلافاً لمن لم‌يجز صرفها منه، بل ممّا لا خمس فيه، و خلافاً لمن أوجب التوزيع بقاعدة العدل و الإنصاف، كما أنّ ظاهره هو المؤونة الفعليّة دون التقديريّة، فلوقتر على نفسه لم يحسب له، خلافاً للمنقول عن المشهور، و لا أقلّ أنّه أحوط لزوماً.

٩. إذا استغنى عمّا يحتاج إليه، كالفرش، و الظروف، و الحليّ مثلاً بعد سنة الربح، و الاستفادة، فالأظهر عدم وجوب خمسه؛ لأنّه حينما كان مؤونة لم يتعلّق به الخمس، و لم‌يشمله أدلّته، فدخوله فيها بعد خروجه عن المؤونة محتاج إلى دليل مفقود،[1] و إن شئت فقل إنّ عدم الحاجة إليه في السنين اللاحقة لا يخرجه عن كونه مؤونة سنة الربح و الفائدة، بل لو باعه بأزيد من ثمنه لم يتعلّق الخمس بالزيادة؛ فإنّ البيع تبديل مال بمال، فلا يصدق على ثمنه الثاني أنّه فائدة زائدة على ماله الذي لم يتعلّق به الخمس على قول مرّ ما فيه. نعم، إذا استغنى عنه قبل آخر سنة الربح، فالأحوط لزوماً إخراج خمسه؛ فإنّه ربح غير مؤونة فعلاً.

١٠. لا شكّ في أنّ مصارف الحجّ من مؤونة عام الاستطاعة و إذا انتهى حول الربح في أثناء سفر الحجّ فإن لم يمنع إخراج خمس ما في يده عن إتمام الحجّ وجب عليه إخراجه و إلّا، فلا يجب خمسه، لعدم صدق الفائدة بعد وجوب صرفه في سبيل الحجّ، فتدبّر.

نعم، لو منع إخراجه من العود إلى بلده تعلّق به الخمس، و يؤدّيه إذا أمكنه و إلّا فهو في حلّ منه كما تقدّم، و إن لم يتمكّن من سفر الحجّ حتّى انقضى عام الربح وجب عليه خمس الربح؛ لوجود المقتضي و عدم المانع.

و أمّا إذا تمكّن و عصى حتّى انقضى الحول فقد أوجب أعلام عصرنا فيه الخمس أيضاً لكنّه عندي لا يخلو عن نظر فيما أوجب إخراج الخمس سلب الاستطاعة الماليّة؛

---

١. لاحظ ما ذكروه في بعض تنبيهات الاستصحاب في أصول الفقه.

لما مرّ في بحث الحجّ من وجوب حفظ الاستطاعة بعد حصولها، و مع هذا الوجوب كيف يتعلّق به وجوب الخمس؟ و مع فرض التزاحم فالحجّ، أهمّ من الخمس كما لا يخفى، و لعلّ بناء المثبتين هنا على عدم وجوب حفظ الاستطاعة في تمام السنة، و قد تقدّم في عنوان الحجّ اختيارنا لوجوب حفظها مطلقاً. نعم، إذا علم بعدم إمكان الحجّ لمانع خارجي لا مانع من تعلّق الخمس بالمال. ثمّ إذا توقّف سفر الحجّ على بذل المصارف قبل عامه، كما هو المتداول عند بعض الحكومات، فيأخذون أجرة الطائرات و غيرها قبل سفر الحجّ بمدّة كثير فحلّت سنة الخمس قبل سفر الحجّ، فالظاهر عدم وجوب الخمس على الربح المذكور فإنّه صارت مؤونة بحكم الشرع.

١١. الدين و هو على أقسام، كما تأتي:

منها: أن يستقرض لأجل مؤونته و مؤونة ربحه و يصرفه فيها، لا ينبغي الترديد في كون الدين المذكور من المؤونة المستثناة من الفوائد و إن لم يؤدّه؛ فإنّ الخمس بعد المؤونة. نعم، ما صرف قبل حصول الربح لا يعدّ عند جمع من المؤونة، و قد تقدّم ضعف هذا القول.

منها: أن يستقرض لغير المؤونة، كأن اشترى ما ليس منها، فتلف أو أتلف مال غيره فتعلّق عوضه بذمّته أو أوجب على نفسه شيئاً بالنذر و غيره، فإن أدّاه في أثناء السنة، فلا ينبغي الشكّ في عدّه من المؤونة، و إن لم يؤدّه فيه فلا يستثنى من الربح؛ لما ذكرنا من ظهور المؤونة في الفعليّة دون التقديريّة و إن نفي الخلاف في اعتبار الثاني.

نعم، إذا أدّاه في السنة اللاحقة عدّ من مؤونتها على الأظهر، فإنّه من المصارف العقلائيّة التي لا إفراط فيه و لا إسراف، فلا وجه لعدم عدّه من المؤونة و إن كان متمكّناً في السنة السابقة من أدائها و لم يؤدّه خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) حيث منع أداء الدين السابق من المؤونة مطلقاً.

منها: الفرض السابق لكن مع وجود ما استدان له في آخر السنة، كأن اشترى سيّارة غير معدودة من مؤونته، فإن أدّى ثمنها في أثناء السنة، فلا شكّ في عدم تعلّق الخمس به لكن يتعلّق الخمس بالسيّارة المشتراة؛ لصدق الفائدة عليها، و إن لم يؤدّه لا يجوز له

الوفاء من الربح لكن لا يتعلّق الخمس بما اشتراه أيضاً؛ لعدم صدق الفائدة عليها إلّا إذا كان قيمته أكثر من ثمنه، فيتعلّق الخمس بالزيادة على قول.

١٢. المراد من كون الخمس بعد المؤونة هو استثناء المؤونة من الخمس و عدم تعلّقه بها لا عدم وجوبه إلّا بعد زمان المؤونة؛ فإنّه خلاف المتبادر من الروايات، فالخمس يتعلّق بالفائدة حين حصولها إذا لم تكن من المؤونة، فلو أسرف أو أتلف ماله لا لغرض عقلائي يوجب كونه من المؤونة في أثناء الحول لم يسقط الخمس عنه.

ثمّ إن علم عدم زيادة الفائدة عن مؤونة السنة فهو، و إن علم زيادتها عنها لا شكّ في جواز إخراج الخمس لتعلّقه بها، بل يجوز ذلك إذا شكّ في تجدّد المؤونة؛ لاستصحاب العدم، بل مقتضى القاعدة وجوب الإخراج و الأداء في الصورتين لكن ادّعي الإجماع على نفيه في الثانية، و عدم الخلاف ظاهراً في الأولى.

أقول: أمّا في الثانية، فلا يجب أداء الخمس قبل السنة؛ للسيرة المستمرّة. و أمّا في الأولى، فالأحوط لزوماً هو عدم جواز التأخير؛ لعدم دليل عليه سوى الإجماع المذكور، و ما ذكره السيّد الأستاذ في إثبات جواز التأخير من الوجوه غير واضح.[1]

١٣. إذا كان للمكلّف رأس مال و فرّقه في أنواع من الزراعة مثلاً، فتلف رأس المال أو بعضه من نوع منها أو خسر فيه، فالأقوى جواز جبرانه بربح نوع آخر منها فضلاً عن التجارة الواحدة إذا تلف فيها بعض رأس المال و ربح الباقي أو خسر في وقت و ربح في وقت آخر بناء على ما مرّ من كون مبدأ السنة هو حين الاشتغال دون حصول الفائدة، بل لا يبعد[2] جواز الجبر المذكور لو كان له زراعة و صناعة مثلاً، فخسر في أحدهما أو تلف رأس ماله و ربح في الآخر، كلّ ذلك لأجل عدم صدق الفائدة على الربح المذكور مع ملاحظة الخسارة و التلف المزبورين و إن كان الأحوط ـ خصوصاً في صورة التلف ـ عدمه، بل هو الأقوى إذا تلف ما لا يعدّ من رأس المال، كما إذا انهدم

---

١. مستند العروة الوثقى، كتاب خمس، ص٢٧٢ و ٢٧٥.

٢. أقول ـ و أنا بصدد التصحيح للطبع الثاني ـ: إنّ جبران ما يخسر في التجارة بما يربح بالزراعة مثلاً بعد ما مرّ من استقلالّ كل فائدة برأسها يصحّ جعل السنة لها، مشكل جدّاً، فلا يترك الاحتياط.

داره أو كسر بعض ظروفه مثلاً؛ لصدق الفائدة حينئذ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الحكيمؒ و بعض من تبعه من المعاصرين.

نعم، إذا اشترى مثل التالف أو عمّر داره كان ما صرفه من المؤونة، و هذا شيء آخر.

١٤. إذا أدّى خمس الغوص، و الكنز، و المعدن، و الغنيمة كفاه، و لا يجب عليه خمس آخر في آخر السنة من جهة صدق الفائدة؛ فإنّ المستفاد من الأدلّة كفاية خمس واحد بلا فرق بين جعل الغوص و غيره مكسباً له أم لا.

١٥. اعتبار الخمس هل هو بنحو التكليف أو الوضع؟ و يظهر الثمر في اعتبار البلوغ و العقل، فلا يجب الخمس على الصبيّ و المجنون على الأوّل؛ لاشتراط التكليف بالكمال، كما مرّ في مقدّمة هذا الجزء، و يجب على الثاني كما قيل؛ لعدم ما يدلّ على نفي اقتضاء ما يقتضي الخمس في حقّهما. و جعل الثاني مقتضى إطلاق الفتاوي و معاقد الإجماعات.

أقول: لا ينبغي الشكّ في أنّه في الغنيمة من قبيل الوضع دون التكليف كما يظهر من الآية الكريمة. و أمّا في غيرها، ففي استظهار الوضع من الروايات تردّد، و لعلّ من يرجع إلى البراءة في مال المجنون و الصبيّ و لاسيما في الفوائد و الأرباح لم يكن مدفوعاً بدليل قويّ ـ فتأمّل ـ و العمدة أنّ تحرّر الأحكام الوضعيّة بجيمع أقسامها من الاشتراط بالبلوغ غير واضح، بل الأرجح أنّها كالتكليفيّة فيه إلّا ما علم تحرّره منها، كالنجاسة، و الطهارة، و الضمان في الجملة و نحو ذلك؛ و ذلك لإطلاق أدلّة الشرائط العامّة. و مع فرض عدم إطلاق يرجع إلى استصحاب عدم تعيين الاعتبار الشرعي حين عدم التمييز إلى حالة التمييز إلّا أن يقال: إنّه تعليقيّ، أو يرجع إلى استصحابه حالة قبل حصول المال إلى ما بعده.

و يظهر الثمرة أيضاً في تصرّف المالك في تمام الربح قبل أداء خمسه آخر السنة، فيجوز إذا كان الاعتبار بنحو التكليف أو الوضع على الذمّة، و لايجوز إذا كان في العين بأيّ نحو كان.

١٦. إذا اشترى سيّارة بألفي دينار مثلاً و آجرها سنة باربعمائة دينار فصارت قيمة

السيّارة في نهاية السنة من جهة الاستعمال ألفاً و ثمانمائة دينار مثلاً يجب الخمس في المائتين فقط؛ إذاً المائتان الباقيتان من المؤونة أي مؤونة تحصيل الربح. و قس عليه نظائره.

١٧. إذا كان المكلّف لا يحاسب نفسه مدّة من السنين و قد ربح فيها و استفاد أموالاً، و اشترى منها أعياناً و أثاثاً، فالواجب عليه إخراج الخمس من كلّ ما استفاده ممّا لم يكن معدوداً من المؤونة. و أمّا ما كان من المؤونة، فإن ملكه من ربح السنة التي اشتراه مثلاً فيها لم يجب إخراج الخمس منه، و إن كان قد اشتراه من ربح السنة السابقة، وجب عليه إخراج خمسه على ما سبق، و إن شكّ في ذلك فقد ذكر غير واحد لزوم المصالحة مع الحاكم الشرعي احتياطاً، و لعلّ الأظهر وجوب إخراج خمسه أيضاً؛ لأنّ كونه فائدة محرز وجداناً و عدم كونها من المؤونة إلى انتهاء السنة بالاستصحاب فيلتئم موضوع وجوب الخمس من الوجدان و التعبّد و هو الفائدة غير المؤونة، و قد عرضت هذا على الأستاذين العلّامتين: السيّد الحكيم و السيّد الخوئي رحمهما الله قبل سنوات في النجف الأشرف، فأجاب الأوّل بأنّ المفهوم عرفاً أنّ الموضوع هو ما يفضل عن المؤونة و هو لا يثبت باستصحاب عدم المؤونة.

و أجاب الثاني بدلالة رواية صحيحة على أنّه (أي ما يفضل عن المؤونة) الموضوع، أمّا القول الأوّل، فإثباته على عهدة مدّعيه، و أمّا القول الثاني فهو ممنوع، و قد طالبت الأستاذ بإراءة الرواية فتصفّح الوسائل مكرّراً حتّى وجدها فاعترف بضعفها سنداً كما قلت له أوّلاً.

و أمّا لزوم المصالحة، ففيه أنّه لم يثبت ولاية الحاكم في أمثال المقامات، فمع الغضّ عن الاستصحاب يرجع إلى البراءة إلّا أن يقال بولاية الحاكم فيما يرجع إلى سهم الإمام عليه السلام بدليل أنّه مسؤول مصرفه، فلابدّ أن يكون له ولاية عليه، فتأمّل.

١٨. إذا حلّ رأس الحول فلم يدفع خمس الربح ثمّ دفعه تدريجاً من ربح السنة الثانية لا من نفس الربح السابق، لم يحسب ما يدفعه من المؤونة، بل يجب فيه الخمس إذا كان المدفوع عوضاً عن خمس عين موجودة، و إذا كان عوضاً عن خمس عين تالفة، فوفاؤه يحسب من المؤونة و لا خمس فيه، كما أشرنا إليه سابقاً.

١٩. ذكر جمع أنّه إذا انتقل إلى شخص مال فيه الخمس ممّن لا يعتقد وجوبه، كالكافر و غيره لم يجب عليه إخراجه فإنّ الأئمّة عليهم السلام أباحوا لشيعتهم ذلك، سواء كان من ربح تجارة أو غيرها، و سواء كان من المناكح و المساكن و المتاجر أو غيرها.

أقول: و الدليل عليه هو السيرة المتّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام فإنّ الشيعة كانوا يتعاملون مع غيرهم من المسلمين، و أهل الذمّة و لم يعهد من أحد إيتاء خمس ما أخذه منهم، و هذا كالضروري في الجملة.

و قيل: إنّ الظاهر من كلمات الفقهاء أنّه من المسلّمات، بل عن ظاهر البيان أنّه ممّا أطبق عليه الإماميّة، و إنّما نسب إنكار هذا التحليل إلى الإسكافي و الحلبي رحمهما الله، واستدلّوا على العفو أيضاً بروايات تقدّم بعضها.

و أمّا إذا انتقل إليه ممّن يعتقد الخمس، فإن قلنا بتعلّق الخمس بالذمّة دون العين، فلا يجب الإخراج أيضاً. و إن قلنا بتعلّقه بالعين، فلا يملك مقدار الخمس، فيجب عليه إخراجه إلى أهله كما لعلّه المشهور المعروف، خلافاً لما حكي عن بعضهم، و صرّح به سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) من انتقال الخمس إلى الذمّة و عدم وجوب إخراجه من العين على المؤمن استناداً إلى رواية أشرنا إلى ضعف سندها فيما مرّ.

نعم، يمكن أن نستدلّ عليه بحسنة أبي خديجة المتقدّمة؛ فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق في المنتقل عنه بين كونه معتقداً للخمس أو غير معتقد له، و يؤيّده أو يدلّ عليه ذكر الميراث فيها؛ فإنّ الغالب انتقاله من الشيعة إلى الشيعة.

٢٠. الظاهر جواز أخذ الخمس من مال من لا يعتقد الخمس للحاكم الشرعي عند بسط يده، و في فرض قدرته، و كذا من مال من يعتقده ولكن لا يخرجه المستحقّ و غيرالحاكم كما أشرنا إلى وجهه في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

٢١. لعلّ المتسالم عليه بينهم تخيير المالك بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً و جنساً. و السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) تسلّمه في النقدين دون جنس آخر. و استدلّ للأوّل برواية ظاهرة في باب الزكاة زاعماً شمول إطلاقها للخمس أيضاً، و استشكل في التعدّي عن النقدين إلى أموال آخر؛ لعدم دليل عليه، ولم يقدر على إثبات جواز دفع الخمس بالنقود الرائجة اليوم بالدليل، لكنّه ادّعى القطع

بعدم خصوصيّة في النقدين.

أقول: الأقوى ما عليه المشهور؛ فإنّ المقصود في أمثال هذه الموارد هو مطلق الماليّة من دون خصوصيّة في عين خاصّة، و هذا أمر معلوم من سيرة العرف و هو السرّ في اتّفاق العلماء أو المشهور عليه، و ما ذكره (دام ظلّه) تكلّف غير محتاج إليه، و لا بصحيح.

بقي في المقام مسائل أخرى غير أنّ الرسالة لا تتحمّل ذكرها؛ لبنائها على الاختصار.

و إنّما نشير إلى ثلاث مسائل فقط:

المسألة الأولى: الروايات الواردة في الخمس لا تشمل مطلق الفوائد، بل تخصّ ما يكتسبه المكلّف سوى الرواية الطويلة عن الإمام الجوادعليه السلام: «فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام ... فهي غنيمة يغنمها المرء، و الفائدة يفيدها، و الجائزة التي لها خطر، و الميراث...». و سوى ما مرّ في رقم «٥» في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير.

أقول: أمّا الثانية، فهي ناظرة إلى مقام التشريع، و الإمام الكاظمعليه السلام و هو الذي روي الحديث عنه لم يوجب أداء الخمس، و لم يأخذ من المؤمنين، و روايات الحلّ تشمله، و الأئمّة الثلاثة: الجواد و الهادي و العسكريعليهم السلام لم يجعلوا الفائدة موضوعاً للخمس إلّا الجوادعليه السلام في ما نقل عنه من الرواية الطويلة التي ذكرناها أوّلاً، و يمكن أن يكون عطف الفوائد على الغنائم عطفاً تفسيريّاً لاستدلالهعليه السلام عليها بآية: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ...»، نعم، الجائزة الخطيرة تستثنى، و يجب فيه الخمس كالميراث ممّن لا يحتسب من غير أب و ابن و غيرهما كما في هذه الرواية الطويلة، و الله أعلم.

المسألة الثانية: خمس الأرباح كلّها للإمامعليه السلام، و لا دليل على تقسمه إلى نصفين، و اختصاص نصف بالمساكين و الأيتام و ابن السبيل، فلاحظ الروايات.

ثمّ لا دليل على حصر هؤلاء الثلاثة بالذرّيّة الطيّبة؛ لفقد دليل معتبر على تقييد الآيةالمطلقة لهم و لغيرهم. نعم، الذريّة الطيبّة لمكان حرمانهم من الزكاة أولى من غيرهم و أحوط.

المسألة الثالثة: لست أفتي بوجوب خمس الأرباح، و لست أخالف المشهور في نفيه، بل أقول: الحكم في كلّ من طرفي البحث مشكل جدّاً، و الاحتياط سبيل النجاة. و لا أحبّ تفصيل البحث. و كلّ ما أكلته في أيّام تحصيل العلم من السهم وفّقني الله لردّه و صرفه في الحوزة العلميّة بكابول، و هو وليّ التوفيق و القبول، و هو المنّان الحنّان المتفضّل، ذو الجلال و الإكرام و الأنعام على عبده الذليل الفقير المقصّر.

خاتمة الفصل

روى الصدوق في إكمال الدين عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان (عجّل الله تعالى فرجه): «... و أمّا الخمس، فقد أبيح لشيعتنا، و جعلوا منه في حلّ إلى أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم و لا تخبث».[١]

أمّا حال حفيد عصام، فلاحظ كلام السيّد الداماد في حقّه في الرواشح[٢] في كتابنا بحوث في علم الرجال[٣] و لاحظ حال إسحاق بن يعقوب في كتاب الجامع في الرجال.[٤]

فلو سلّمنا السند لثبت إباحة الخمس من وليّ العصر (عجّل الله تعالى فرجه) إلّا أن يقال: إنّه عليه السلام لم يبح بل أخبر عن إباحته عن آبائه السابقين أو بعضهم عليهم السلام، فلعلّ المراد إباحة خمس الغنائم وحده، لكنّه احتمال مرجوح. و الله العالم.

▫ الخوف من الله تعالى

قد ورد فيه عدّة من الروايات المتبرّكة[٥] لكن في إثبات وجوبه النفسيّ التعبّدي بها نظر أو منع.

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٥٥٠.

٢. الرواشح، ص١٠٤ ـ ١٠٧، الراشحة ٣٣ ولا يبعد حسنه.

٣. بحوث في علم الرجال، ص١٠٨.

٤. الجامع في الرجال، ص٢٣٢.

٥. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٧١ ـ ١٧٤.

«ل»

□ الدخول في السلم

قال الله تعالى: «يا أَيُّها ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱدْخُلُوا فِى ٱلسِّلْمِ كافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ ٱلشَّيْطانِ».[1]

قيل: إنّ السلم و الإسلام و التسليم واحدة، و قد أوّل في عدّة من الروايات بولاية أميرالمؤمنين عليه السلام و من بعده من الأئمّة عليهم السلام، و على كلّ، فالظاهر عدم تضمّن الآية حكماً جديداً.

١٢٤. الدعاء إلى الخير

قال الله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلمُنْكَرِ».[2]

يحتمل أن يكون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عطف تفسير للدعاء إلى الخير، و يحتمل أعمّيّته منهما، و يحتمل اختصاصه بأصل الدين و نظارتهما إلى فروعها من الواجبات و المحرّمات.

و على كلّ، لا شكّ في شمول الخير بل المعروف ظاهراً لأصل الدين و إن فرض

---

١. البقرة (٢): ٢٠٨.

٢. آل‌عمران (٣): ١٠٤.

انصراف المعروف و المنكر عن الإسلام و الكفر، فيكون دعاء الكفّار إلى الإسلام و الإيمان واجباً على المسلمين[١] كفايةً بأيّ وسيلة ممكنة، و قد مرّ في بحث الأمر بالمعروف في حرف «أ» ما يرتبط بالمقام.

نعم، لابدّ أن يكون الدعاء المذكور حسب اختلاف الموارد بالحجّة المثبتة للحقّ جزماً، أو بالبيان الذي تلين به النفس، و يرقّ له القلب لما فيه من صلاح حال السامع، و إن شئت فقل بالبرهان و الخطابة المصطلحين في علم المنطق، و ذلك لقوله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ»،[٢] فإنّ الحكمة و الموعظة الحسنة تنطبقان على البرهان و الخطابة المذكورين ظاهراً.

و الظاهر عدم اختصاص الحكم فيها بالمخاطب و هو النبيّ الأكرمﷺ، بل يشمل كلّ قادر على الدعوة المذكورة بأحد الوجهين، و هل الحكم عامّ إتماماً للحجّة أو مخصوص بصورة احتمال التأثير؟ فيه وجهان.

ثمّ لا فرق بين التوحيد و النبوّة و الإمامة و المعاد، و غيرها من أصول الدين و ما يجب الاعتقاد به في وجوب الدعاء إليها، لشمول الخير لكلّها. و ما في جملة من الروايات من عدم وجوب الدعاء إلى الإمامة لابدّ له من توجيه وجيه.

و سلف المسلمين قد دعوا الناس في البلاد المختلفة إلى الإسلام فأسلم جمع كثير على أيديهم فيها، و أمّا مسلمو اليوم، فيكفرون في عقور دورهم قبل أن يسافروا إلى البلاد الكافرة. نعم، قامت فئة شابّة في هذه الأيّام في أميركا و أروبا يدعون الناس إلى الإسلام، و يشرحون مناهجه، و يعرّفونهم تعاليمه (وفّقهم الله و أيّدهم) و لابدّ للعلماء العظام أن يساعدوهم مادّيّاً و علميّاً حتّى لا تضعف هذه الدعوة، و لا تنحرف عن التخطيط الإسلامي. و للكلام مقام آخر.

ثمّ إنّ هنا شيئاً مهمّاً آخر و هو أنّ التجربة أثبتت طوال القرون الماضية أنّ البراهين العقليّة و الدلائل المنطقيّة غير قادرة على إخضاع الكفّار للدين إلّا نادرة؛ فإنّ غالب

---

١. مكلّفيّة الكفّار بالفروع و إن كانت صحيحة عندنا كما ذكرنا في الجزء الثاني من صراط الحقّ لكنّها في مثل المقام غير محتمل.

٢. النحل (١٦): ١٢٥.

الناس رهناء أحاسيسهم و عواطفهم، و بعيدون عن أحكام عقولهم، و الذي له النزع و الجذب، و يقوى على جرّ عوامّ الناس إلى المعارف الدينيّة و إقناعهم بحقّيّة الّدين هو أخلاق الداعين الحسنة الفاضلة، و مطابقة عملهم لقولهم و هدفهم و صدقهم و حسن نيّتهم في حقّ النّاس.

و بالجملة، الأخلاق الفاضلة و المعاشرة الحسنة، هما السببان الرئيسيان في رجوع جماعات كثيرة من كفّار الهند و الصين و غيرهما إلى الحقّ، و رغبتهم إلى دين الإسلام و اعتناقهم به في الأعصار الأوّليّة؛ لما رأوا من حسن خلق الجالية المسلمة، و حسن معاشرتهم مع فقدهم للمراتب العالية للعلم و الاستدلال، فيجب انتباه حملة العلم، و رجال الدعوة في العصر الحاضر إلى هذه النكتة، و عدم الاكتفاء ـ كلّ الاكتفاء ـ بالمؤلّفات و المنشورات؛ فإنّ التجربة أثبت فشلها في تمام التأثير، وكمال الإقناع.

بل الأمر كذلك في معجزات الرسل عليهم السلام؛ فإنّها بمفردها و إن توجب إتمام الحجّة و قطع المعذرة عقلا إلّا أنّها لا تجذب أحاسيسهم إلى الدين و إقناعهم به، و لذا لم نفز في التأريخ على من أسلم بعد مشاهدة شقّ القمر و نحوه، و أصدق شاهد على ذلك قول الله سبحانه و تعالى: «وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ».

فإنّه يدلّ على عدم كفاية معجزاته صلى الله عليه وآله لجذب القلوب مع سوء الخلق، فيفهم منه أهمّيّة الأخلاق الحسنة في تأثير التبليغ، و إصابة الدعوة، و لأجله أمر الله رسوله عقيب الإخبار بانفضاضهم من حوله على فرض كونه فظّاً غليظ القلب، بقوله: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ».

نعم، ليس حسن الخلق بمعنى ترك الحقّ لرضى الخلق، فلذا ختم الله الآية بقوله: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللّهِ إِنَّ ٱللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ».[1]

و بالجملة أنّ موضوع دعوة الناس إلى الدين موضوع الارتباط بالقلوب غالباً، و إنّما يرتبط بالعقول نادراً، فليس الأثر كلّ الأثر للدليل، بل للدين كما جاء في أوّل الآية

---

١. آل‌عمران (٣): ١٥٩.

المشار اليها: «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ ٱللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ». ربّنا وفّقنا له. ربّنا نعوذ بك من أن يتنفّر الناس من الدين من أجل سلوكنا و أخلاقنا، فنكون من المضلّين.

١٢٥. دعاء الأدعياء لآبائهم

قال الله تعالى: «وَما جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ... أُدْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ ٱللّٰهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخوانُكُمْ فِى الدِّينِ وَمَوالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ فِيما أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ ما تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكانَ ٱللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[١]

قال أمين الإسلام الطبرسي في تفسيره:

و في هذه الآية دلالة على أنّه لا يجوز الانتساب إلى غير الأب، و قد وردت السنّة بتغليظ الأمر فيه. قال: «من انتسب إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله»، انتهى.

أقول: مرّ في قسم المحرّمات حرمة التبرّي من النسب، لكن الآية غير ناظرة إلى هذه الجهة، كما لا يخفى. بل ظاهرها ـ و لا سيّما بملاحظة ذيلها ـ وجوب دعاء الأدعياء باسم آبائهم حين التخاطب، إذا علم آباؤهم بأعيانهم و إلّا يجب دعاؤهم باسم الأخ و غيره، و عدم جواز دعائهم باسم الذين تبنّوهم و اتّخذوهم أبناء، فلاحظ و تدبّر. و يحتمل سوق الأمر للإرشاد إلى إلغاء البنوّة الجعليّة و عدم جواز ترتيب أحكام البنوّة الحقيقيّة عليها، فلا دلالة له على الوجوب أصلاً.

❑ الدعاء إلى سبيل الله تعالى

قال الله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ».[٢] لاحظ ما ذكرنا قبيل هذا تحت عنوان «الدعاء إلى الخير»، و لاحظ ما مرّ في عنوان «الجدال».

---

١. الأحزاب (٣٣): ٤ و ٥.
٢. النحل (١٦): ١٢٥.

❏ دعاء الله تعالى

قال الله تعالى: «وَقالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ».[1]

أقول: أمر الله عباده بالدعاء و توعّدهم على الاستكبار عنه بدخول النار و سمّاه عبادة، و المناط هو الاشتغال بالدعاء بحيث لا يصدق الاستكبار؛ فإنّه من الكبائر، و لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «الاستكبار».

❏ دعاء الله بأسمائه الحسنى

قال الله تعالى: «وَلِلّٰهِ ٱلأَسْماءُ ٱلحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ».[2]

الدعاء بنفسه و إن لم يكن واجباً مطلقا لكن إذا دعي الله تعالى فيجب أن يدعى بأسمائه الحسنى، و الظاهر أنّ اللام في «الأسماء» للاستغراق؛ لبعد كونه للعهد، فيدعى الله بكلّ اسم يليق به تعالى، و يحتمل قويّاً عدم الأمر للوجوب، و أنّه للإرشاد إلى التجنّب عن الإلحاد في أسمائه؛ فإنّه المحرّم، كما يظهر من الوعيد في ذيل الآية.

و ممّا يؤيّده هو استبعاد وجوب الدعاء بالاسم الأحسن، و عدم جوازه بالاسم الحسن؛ فإنّ «الحسنى» اسم تفضيل مؤنّث، فتدبّر جيّداً، و لم أجد عاجلاً للمقام تعرّضاً في كلام الفقهاء (رضي اللّه عنهم)، ثمّ إنّ المفسّرين ذكروا في تفسير قوله تعالى: «فَادْعُوهُ» احتمالات:

فمنها: أنّه من الدعوة بمعنى التسمية، كقولنا دعوته زيداً، أي سمّيته.

منها: أنّه من الدعوة بمعنى النداء، أي نادوه بها، فقولوا: يا رحيم، يا كريم، أو من الدعوة بمعنى العبادة، أي فاعبدوه مذعنين أنّه متّصف بما يدلّ عليه هذه الأسماء من

---

١. غافر (المؤمن) (٤٠): ٦٠.

٢. الأعراف (٧): ١٨٠.

الصفات الحسنة و المعاني الجميلة، و اختاره بعض السادة المفسّرين (طال عمره)، و أيّده بجملة من الآيات؛ لكنّ الإنصاف أنّ الاحتمال المذكور مرجوح، و ما ذكر في دعمه غير واضح، بل ممنوع،[١] و الأظهر المتبادر هو الاحتمال الوسط.

و أمّا قوله تعالى: «وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ» و قوله تعالى: «وَٱدْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً[٢] فان كانت »الدعوة فيهما بمعنى العبادة، فلا حكم جديد فيهما، و إن كان بمعنى النداء، فالأمر فيهما إمّا للإرشاد أو للاستحباب، أو في الأوّل للأوّل و في الثاني للثاني، و الله العالم.

ثمّ إنّ قوله: «فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ» لا يدلّ على توقيفيّة أسماء الله تعالى و عدم جواز تسميته تعالى إلّا بما سمّى هو نفسه، كما ذهب إليه جمع، بل ادّعي عليه الإجماع، كما فصّلنا بحثها في الجزء الثاني من صراط الحق.

١٢٦. الدفاع عن الدين

يجب الدفاع عن الدين ضرورة أو قطعاً و هو تارةً بالمقاتلة و المحاربة و قد مرّ تفصيله في بحث الجهاد، و غير خفيّ أنّ الإطلاقات الدالّة على وجوب الجهاد و القتال في سبيل الله يشمل الهجوم و الدفاع معاً، و قد يكون بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الدعوة إلى الدين قولاً و قد عرفت وجوبها، و قد يكون بتأليف الكتب، و نشر الرسائل، و طبع الأوراق، و عقد المجالس و المباحثة و الجدال، و قد يكون بحرق الكتب الضالّة، و هدم الدور الفاسدة، و ضرب الخونة المأجورة، و قد يكون بغير ذلك، كلّ ذلك واجب كفايةً، و بحسب القدرة. نسأل الله التوفيق و التأييد.

نعم، لا يتيسّر الدفاع الكامل عن الدين في هذه الأعصار المظلمة إلّا بإقامة حكومة إسلاميّة، و إزالة الأنظمة اللّا إسلاميّة عن البلاد الإسلاميّة.

---

١. راجع: الميزان، ج٨، ص٣٦٠ و ٣٦١.
٢. الأعراف (٧): ٢٩ و ٥٦.

١٢٧. الدفاع عن النفس

قال الله تعالى: «... وَقِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَوِ ادْفَعُوا قالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتالاً لَاتَّبَعْناكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمانِ».[١]

قيل: أي لو لم تقاتلوا في سبيل الله فادفعوا عن حريمكم و أنفسكم. و قيل: أي كثّروا سوادنا، و لا يخفى بعده. و على الأوّل يشكل دلالة الآية على وجوب الدفاع عن النفس؛ لاحتمال سوق الأمر مساق قطع المعذرة، و احتيال الفرار عن الجهاد، فتأمّل.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله. من قتل دون مظلمته فهو شهيد».[٢]

أقول: لكنّه لا يدلّ على الوجوب، بل غايته الجواز و الاستحباب، بل لابدّ من تقييده في الجملة؛ إذ لا يجوز إلقاء النفس في التهلكة لأجل حفظ المال، بل يجب إيثار المال لحفظ النفس، و منه يظهر وجوب حمل صحيح ابن مسلم عن أحدهما قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون ماله فهو شهيد». و قال: «لو كنت أنا لتركت المال و لم أقاتل»[٣] على محمل صحيح، كجواز المقاتلة عند الظنّ بالسلامة، لكنّه قتل فيؤجر أجر الشهيد.

قال في الشرائع و الجواهر:

(و كذا) يجب الدفاع (على كلّ من خشي على نفسه مطلقاً أو ماله)، أو عرضه، أو نفس مؤمنة، أو مال محترم، أو عرض كذلك (إذا غلب على ظنّه السلامة) كما أشبعنا الكلام فيه في كتاب الحدود.[٤]

أقول: يجب الدفاع عن نفسه و عن نفس غيره المحترمة؛ لوجوب حفظها كما مرّ في مادّة «الحفظ» لكن في جواز إدامة الدفاع عن الغير حتى الموت و القتل فضلاً عن

---

١. آل‌عمران (٣): ١٦٧.

٢. وسائل‌الشيعة، ج١١، ص٩٢. و يمكن أن يقال: إنّ جواز المقاتلة يستلزم وجوبها.

٣. المصدر، ج١٨، ص٥٨٩.

٤. الجواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٥٥١. (الطبعة القديمة).

وجوبه تأمّل، بل الأظهر عدم الجواز؛ لأنّ إلزام المكلّف بالدفاع عن الغير حتّى الموت عسر و حرج و همامنفيّان في الشريعة ـ فتأمّل ـ فإذا لم يجب لم يجز أيضاً؛ لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». و أمّا وجوبه لأجل المال سواء كان له أو لغيره، فلم أجد دليلاً عليه. نعم، إذا وجب حفظه كالوديعة وجب الدفاع مقدّمة بالمقدار المتعارف.

١٢٨. دفع الضرر المحتمل

يجب دفع الضرر المعلوم و المظنون و المحتمل بحكم العقل، بل بحكم الغريزة أيضاً، كما يشاهد من أحوال المجانين و الحيوانات في تجنّبهم عن المضارّ، و هذا واضح.

و هذا الحكم (وجوب دفع الضرر ولو احتمالاً) هو الأساس لوجوب النظر في دعاوي الأنبياء، و في وجود الله تعالى، كما ذكرناه في علم الكلام.

و هذا هو المنشأ لوجوب التقليد و الاجتهاد و الاحتياط على نحو التخيير، و لوجوب تعلّم الأحكام التي هي محلّ إبتلاء المكلّف، و لوجوب الاحتياط في الشبهات المحصورة إلى حدّ الموافقة القطعيّة و لغيرها.

و اعلم، أنّ الضرر إمّا عقاب أخروي، و إمّا ضرر دنيوي، و هو يرجع إمّا إلى البدن أو إلى المال، أو إلى العرض.

أمّا العقاب، فيجب دفعه و إن كان محتملاً، و لابدّ من تحصيل المؤمّن منه، و هذا ممّا لا إشكال فيه من جهة حكم العقل.

و أمّا ضرر النفس و إزهاق الروح، فيجب دفعه بحكم العقل و إن كان محتملاً احتمالاً معتدّاً به عند العقلاء، و إذا ضعف الاحتمال عندهم، فلا يجب، كما في الركوب على السفن و الطائرات و الأقمار الصناعيّة، و في غيره من الأفعال الرائجة عندهم.

و أمّا نقص العضو المهمّ كالعين و اللسان و اليد مثلاً، فكذلك يجب دفعه ولو احتمالاً فهماً من مذاق الشرع بالارتكاز.

و أمّا حفظ المال، فلا يجب بعنوانه إلّا إذا انطبق عليه عنوان محرّم، كـ«الإسراف» و «الخيانة»، أو توقّف عليه واجب آخر، كحفظ النفس و نحوها، و كأداء الدين الواجب، أو الحجّ، أو الزكاة، أو الخمس، أو الكفّارة الواجبة، و غير ذلك.

و أمّا حفظ العرض، فيحرم إذلال النفس و توهينه، و إذهاب ماء وجهه في الجملة. و هل يجب دفع هتك العرض حتّى إذا كان احتمالياً؟ فيه بحث و تفصيل ليس هنا موضع ذكره، و سيأتي بعضه في العنوان التالي، و الله الموفق.

١٢٩. دفع المنكر و الدفاع عنه

هل يجب دفع المنكر كنهيه أم لا؟ و الحقّ عدمه في الجملة؛ فإنّ المنكر إن كان كالسبّ و التوهين و الافتراء، فإن رجعت إلى المكلّف نفسه فلا يجب الدفاع و الردّ و لا الدفع، أي تعجيز المرتكب عن عمله في الخارج قهراً، بل يحسن العفو و إن جاز الانتقام، كما مرّ في عنوان «السبّ» في الجزء الأوّل. و إن كان في حقّ الغير فلا يجب إلّا النهي عنه، و لا دليل على وجوب الدفع، بل السيرة على عدمه. و إن كان المنكر هو القتل فقد عرفت وجوب الدفاع و الدفع، و إن كان كالزنا و اللواط، فإن كان متوجّهاً إلى نفس المكلّف، فالظاهر وجوب الدفاع؛ لأنّ ما دلّ على حرمته لا يزول بمجرّد قصد الغير، بل المستفاد من الأدلّة حرمة العمل و التمكين معاً، فمع القدرة يجب الدفاع[١] إلّا إذا بلغ النفس، فلا يجب، بل لا يجوز على الأظهر، فتدبّر.[٢]

و إن كان متوجّهاً إلى الغير سواء كان الغير راضياً أم مكرهاً، فوجوب دفعه مبنيّ على إحراز لزومه من مذاق الشرع ولو من جهة ارتكاز المتشرّعة؛ فإنّي لم أجد عاجلاً

---

١. و أمّا ما دلّ على نفي ما يكرهونه، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه حتّى يكون جواز ارتكاب المحرّمات العظيمة بأدنى مراتب الإكراه، و هذا معلوم من مذاق الشرع و سيرة المتشرّعة. بل ربّما يقال بمنع تأثير الإكراه في باب المحرّمات رأساً، و كان سيّدنا الحكيم ﷺ متردّداً في جريانه فيها، و كان لا يفتي برفع الحرمة لأجل الإكراه كما سمعت منه قبل سنوات، و قد ذكره في نكاح مستمسكه أيضاً.

و الحقّ جريانه في الواجبات و المحرّمات معاً لكن لابدّ من ملاحظة الموارد و خصوصيّتها حسب مذاق الشرع و المتشرّعة.

٢. قد مرّ في عنوان «القتل» في الجزء الأوّل ما يرتبط بالمقام، و ذكرنا بعض الروايات الدالّ على جواز قتل المعتدي في حالة الدفاع.

في الأدلّة اللفظيّة ما يعتمد عليه في الحكم[١] سوى صحيحة ابن سنان المتقدّمة في الجزء الأوّل في عنوان «الحبس»، و ذكرت ما هو الحقّ بنظري، و لاحظ ما ذكرناه ذيل عنوان «الإعانة على الذنوب و المعاصي» أيضاً في حرف «ع» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و يحتمل الفرق بين الدفاع عن الأهل والأجانب. و الله العالم بحقائق أحكامه.

نقل و تأييد

قال السيّد الأستاذ الخوئي:

> إنّ دفع المنكر إنّما يجب إذا كان المنكر ممّا اهتمّ الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمة، و هتك الأعراض المحترمة، و نهب الأموال المحترمة، و هدم أساس الدين، و كسر شوكة المسلمين، و ترويج بدع المضلّين و نحو ذلك؛ فإنّ دفع المنكر في هذه الأمثلة و نحوها واجب بضرورة و اتّفاق المسلمين.[٢]

و قال أيضاً في محلّ آخر:

> و يؤيّده وجوب إتلافها (أي هياكل العبادة المبتدعة) حسماً لمادّة الفساد، كما أتلف النبيّ ﷺ و عليّ عليه السلام أصنام مكّة،؛ فإنّه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.[٣]

❑ دفع مال اليتيم إليه بعد رشده

قال الله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٤]

الظاهر تعلّق الخطاب بمن بيده أموال اليتامى ولايةً أو وصايةً أو وكالةً، و يلحق به أخذ مال اليتيم ظلماً و قهراً، و لم يدفع قبل رشده عصياناً أو نسياناً إلى وليّه.

ثمّ إنّ وجوب دفع مال اليتيم مشروط بأمرين: بلوغه، و رشده، و إنّما أمر بالابتلاء

---

١. راجع: ج ١. عنوان «الحبس» من هذا الكتاب.
٢. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٨١.
٣. المصدر، ص ١٤٩.
٤. النساء (٤): ٦.

لأجل إحرازهما و ليس مطلوباً في حدّ ذاته.

نعم، لولا الأمر المذكور لكان المرجع عند الشكّ في البلوغ أو الرشد هو الاستصحاب و أصالة عدمهما لكن الأمر المذكور مانع من الرجوع إليه، فكلّ ما شكّ فيه يجب الابتلاء و الاختبار.

و إذا توقّف الدفع على الإعلام وجب مقدّمة. و إن توقّف على صرف مال، فإن كان الأخذ بإذن شرعيّ فهو على المالك دون الدافع؛ لنفي الضرر، و إن كان بظلم فهو على الدافع مقدّمة إلّا إذا كان إجحافاً، و أمّا إذا كان بسهو و نسيان، ففي كونه على الدافع أو المالك وجهان.[1]

و يدلّ على الأوّل إطلاق ما ورد من أنّ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه.» لكنّه ضعيف سنداً و لا يصلح للاعتماد عليه إلّا أن يقال: إنّه حكم عقلائي ماض عند الشارع، فلا يحتاج في إثباته إلى صحّة السند، فلاحظ.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب الدفع فوريّ عرفاً، فلا يجوز التأخير و إن لا يجب بالفوريّة العقليّة. و إن أذن في البقاء كان أمانة مالكيّة، و إن امتنع من القبول يكفي الإلقاء أو التخلية إن لم يرد الدافع الإبقاء عنده.

ثمّ البلوغ قد مرّ تفسيره في أوّل هذا الجزء، و أمّا الرشد، فهو خلاف السفاهة، كما يستفاد من صحيحة هشام.[2]

في صحيح العيص عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: «إذا علمت لا تفسد و لا تضيّع» إلخ.[3] هذا ولكن أصل الحكم عرضيّ لا ذاتيّ، أو من أحد مصاديق أداء مال الغير.

١٣٠. دفن الشهيد بثيابه

قال الصادق عليه السلام في صحيح أبان في من قتل في سبيل الله: «يدفن كما هو في ثيابه

---

١. و كذا إذا كان المأخوذ ظلماً، شيئاً قليلاً جدّاً و توقّف إيصاله على صرف مال كثير و إتعاب شديد.

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٤١.

٣. البرهان، ج١، ص٣٤٣.

إلّا أن يكون به رمق».[1]

قال في صحيحه الآخر: الّذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه، و لا يغسّل إلّا أن يدركه المسلمون و به رمق».[2]

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال: «نعم، في ثيابه بدمائه، و لا يحنّط، و لا يغسّل، و يدفن كما هو.»[3]

فكلّ ما صدق عليه الثياب يجب دفنه معه دون ما لم يصدق و إن تلطّخ بالدم؛ لأنّ وجوب دفن دمائه كوجوب دفن الثياب ممّا لا يستفاد عرفاً من الرواية الأخيرة؛ إذ لعلّ قوله عليه السلام: «بدمائه» بلحاظ عدم جواز الغسل أو عدم وجوبه، و تفصيل المقام في شرحنا على العروة الوثقى للسيّد اليزدي رحمه الله.

۱۳۱. دفن حمام الحرم

إذا ذبح المكلّف الصيد في الحرم كالحمام و الطيور أثم، و يجب عليه دفنه و مواراته، بل إذا طرحه فعليه فداء آخر، كما يدلّ عليه روايات ثلاث لكنّها بأسرها ضعاف، فالحكم مبنيّ على الاحتياط، و كذا الفداء الآخر؛ لفتوى المشهور به.

۱۳۲. دفن من يرجم

من يراد رجمه فإن كان رجلاً يدفن إلى حقويه، و إن كانت امرأة تدفن إلى وسطها، كما سيأتي في عنوان «الرجم» في حرف «ر».

۱۳۳. دفن الميّت المسلم

وجوب دفن الميّت المسلم في الجملة من الواضحات أو من الضروريّات الدينيّة، فلا يحسن التكلّم فيه، و إنّما البحث في جهاته و خصوصياته في ضمن مسائل:

---

۱. وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۷۰۰.

۲. المصدر.

۳. المصدر.

المسألة الأولى: قال صاحب المدارك؛ في محكيّ كلامه:

قد قطع الأصحاب و غيرهم بأنّ الواجب وضعه في حفيرة تستر عن الإنس ريحه، و عن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا، انتهى.

و استدلّ عليه ـ مضافاً إلى الاتّفاق المذكور ـ بأنّ المنصرف من الدفن هو ذلك لا مطلق مواراته، بل الواجب مواراته المطلقة.

و تنظّر فيه صاحب الجواهر؛ إذ لم يثبت للدفن حقيقة شرعيّة و لا مجاز شرعيّ، و تأمّل في دعوى ثبوت الإجماع لخلوّ كثير من كلمات الأصحاب لذلك، و قال:

لم أعثر على من ادّعاه قبل سيّد المدارك، لكن لا يظهر منه الاكتفاء بمطلق المواراة غير المانعة عن الشمّ ريحه، و عن السباع بدنه، كما نسبه إليه غير واحد؛ إذ قال في آخر كلامه: فلذا كان الاجتزاء بمسمّى الدفن مع الأمن من ذينك الأمرين من غير الحفيرة لا يخلو من قوّة، انتهى.

و هذا ممّا لا بأس بالالتزام به؛ فإنّه إذا فرض مكان لم يكن فيه للإنس و السباع ممرّ لا بأس بمطلق المواراة.

نعم، إن أراد كفاية المواراة التي يظهر ريح الميّت معها فهو ضعيف. ففي حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «إنّما أمر بدفن الميّت لئلّا يظهر الناس على فساد جسده، و قبح منظره، و تغيّر رائحته، و لا يتأذّى الأحياء بريحه، و ما يدخل من الآفة و الفساد ...».[1]

المسألة الثانية: لا بعد في كفاية مواراته في جدار عريض يقبل الحفر و إن لم يصدق عليه الأرض، و ما قيل من أنّ المواراة في الأرض قد أخذت في مفهوم الدفن عرفاً غير معلوم.

نعم، لا يكفي وضعه في بناء أو تابوت و نحو ذلك؛ لعدم الصدق. و إذا تعذّر جاز، بل وجب لما مرّ من أنّ حرمة المؤمن ميّتاً كحرمة المؤمن حيّاً، و لا يحتمل جواز إلقائه على الأرض إذا لم يمكن الدفن.

---

١. المصدر، ج١، ص٨١٩. و في الدلالة نظر؛ لاحتمال اعتبار الثلاثة معاً، لا كلّ واحد.

المسألة الثالثة: ادّعي الإجماع، و الشهرة المحقّقة، و استقرار السيرة على لزوم أن يضجع الميّت على جانبه الأيمن مستقبل القبلة، لكنّ الأوّلين غير حجّتين، و الأخير لا يثبت الوجوب.

و استدلّوا أيضاً بروايات ضعيفة سنداً، و العمدة روايتان:

الرواية الأولى: صحيحة ابن عمّار عن الصادق عليه السلام: «كان البراء بن المعرور الأنصاري بالمدينة و رسول الله صلى الله عليه وآله بمكّة، و أنّه حضره الموت و رسول الله صلى الله عليه وآله و المسلمون يصلّون إلى بيت المقدّس، فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبيّ صلى الله عليه وآله، و أنّه أوصى بثلث ماله، فجرت به السنّة».[1]

و الظاهر من السنّة الطريقة الثابتة دون الاستحباب، كما هو المتبادر عندنا إلّا أن يجعل ذكر الإيصاء بالثلث قرينة عليه؛ فإنّه غير واجب قطعاً. على أنّ دلالة الرواية على جريان السنّة بجعل وجه الميّت إلى مكّة غير واضحة؛ لاحتمال كونه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و لو كان في اليمن مثلاً، و خصوصيّة المورد غير مقيّدة.

نعم، في آخر رواية الحسين بن مصعب عنه عليه السلام: «فنزل الكتاب بالقبلة و جرت السنّة بالثلث»[2] لكنّه مع ضعف الحسين لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ الكتاب لم ينزل بالقبلة، ففي متنها اشتباه.[3]

و يدلّ عليه أيضاً آخر صحيحة ثانية لابن عمار: «... أن يجعل وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى القبلة، و أنّه أوصى بثلث ماله، فنزل به الكتاب، و جرت به السنّة»،[4] فتدبّر فيه.

الرواية الثانية: صحيحة يعقوب بن يقطين قال: سألت أباالحسن الرضا عليه السلام عن الميّت، كيف يوضع على المغتسل موجهاً وجهه نحو القبلة، أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة؟ قال: «كيف تيسّر، فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره».[5]

---

١. المصدر، ج٢، ص٨٨٤.

٢. المصدر، ج١، ص٢٥١.

٣. إلّا أن يكون المراد وجوب الصلاة إلى القبلة، فهو أجنبيّ عن المقام.

٤. وسائل الشيعة، ج٢، ص ٨٨٥.

٥. المصدر، ص٦٨٨.

استدلّ بها سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في مجلس درسه بعد الاستدلال بالأولى، و قال:

بل يستفاد منها زائداً على وجوب الاستقبال وجوب وضعه على جانبه الأيمن، و الوجه في ذلك أنّ قوله عليه السلام: «وضع كما يوضع في القبر» يدلّ على أنّ كيفيّة وضعه في القبر أمر معروف بين المتشرّعة و إلّا لكان من الإحالة إلى المجهول.

أقول: لا يصحّ مثل هذا الاستظهار للفتوى؛ إذ لا يستفاد منه الوجوب، كما لا يخفى، فإذن لا دليل معتبر على الحكمين لكنّ الفتوى بعدم الوجوب غير ميسور بملاحظة عمل المؤمنين و ارتكازاتهم.

ثمّ لا بعد في جريان الحكمين المذكورين للرأس وحده، و للبدن من دون رأس، بل في جريانه لكلّ جزء منه، تردّد.

هذا كلّه إذا أمكن دفنه في البرّ، و أمّا إذا لم يمكن كما إذا مات في السفينة، أو خيف العدوّ عليه في دفنه، فسيأتي حكمه في حرف «ط» في عنوان «الطرح» إن شاء الله.

المسألة الرابع: وجوب الدفن توصّلي لا يعتبر فيه قصد القربة، لكنّ في كفاية دفن الصبيّ تردد؛ لأنّ التوصّليّة لا تقتضي إلغاء خصوصيّة الصدور من المكلّفين، كما قرّرناه في أصول الفقه إلّا أن يدّعى الاطمئنان بحصول الغرض بمطلق الدفن و إن تحقّق بالريح أو عمل الصبيّ أو غيره مع حصول شروطه، لكنّه مشكل.

المسألة الخامسة: قالوا بوجوب دفن الأجزاء المبانة من الميّت حتّى الشعر و السنّ و الظفر؛ للإجماع، و مرسلة ابن أبي‌عمير، و استصحاب وجوب دفنه حال اتّصاله بالميّت. و الأوّلان غير حجّتين، و الأخير قد أورد عليه بأنّ الواجب هو دفن الجزء المذكور تبعاً للبدن، و بعد الانفصال يعدّ شيئاً مستقلّاً في الوجود، فيتعدّد الموضوع. فتأمّل. و أمّا الأجزاء المنفصلة عن الحيّ، فلا دليل على وجوب دفنها، بل السيرة قائمة على عدمه في الجملة.

المسألة السادسة: إذا مات شخص في البئر و نحوه و لم يمكن إخراجه يجب أن يسدّ و يجعل قبراً له؛ لأنّ هذا غاية ما يمكن في حقّه. نعم، وجوب السدّ في بعض الموارد غير لازم.

المسألة السابعة: لا يجوز دفن المسلم في محلّ مغصوب، أو موقوف، أو مستلزم لهتكه و لو كان مرجوماً، و لا يجوز دفن الكافر مطلقاً، كما مرّ في بحث المحرّمات.

١٣٤. إدناء الجلابيب على النساء

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَبَناتِكَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[١]

أقول: إدناء الجلابيب إرخاؤها، أي يسترن بها، و الجلابيب ـ جمع جلباب ـ و هو ثوب تشتمل به المرأة، فيغطّي جميع بدنها، أو الخمار الذي تغطّي به رأسها و وجهها، و معنى قوله تعالى: «أَنْ يُعْرَفْنَ» أي يعرفن بزيّهنّ أنّهنّ حرائر، و لسن بإماء، فلا يؤذيهنّ أهل الريبة؛ فإنّهم كانوا يمازحون الإماء هكذا قيل. و قيل في معناه: ذلك أقرب أن يعرفن بالستر و الصلاح فلا يتعرّض لهنّ؛ لأنّ الفاسق إذا عرف امرأة بالستر و الصلاح لم يتعرّض لها. و يحتمل كونه بمعنى أن لا يعرفن بالجمال فلا يؤذين. و قد رجّحه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) شفاهاً قبل سنوات، لكنّه مرجوح و إن لم يكن عديم النظير في القرآن.

ثمّ إنّ صدر الآية يدلّ على الوجوب لكن ذيلها شاهد على الإرشاد، فلا يمكن الجزم بأحد الطرفين، و احتمال كون الذيل من فوائد التشريع المولويّ لم يبلغ حدّ الظهور، فتأمّل.

و يؤكّد الإرشاد، و عدم نظارة الآية إلى بيان الوجوب إضافة الجلابيب إليهنّ لبعد وجوب التستّر بخصوص الجلابيب المذكورة على جميع النساء إلى الأبد لا بغيرها، حتّى لا يجوز تغيير طرز جلابيبهنّ بعض التغيير.

و قال الصادقعليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم: «لا يصلح للجارية إذا حاضت إلّا أن تختمر إلّا أن لا تجده».[٢]

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص١٦٨.

و في صحيح عبدالرحمن قال: سألت أبا إبراهيمعليه السلام عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطيّ رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن تـقنّع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة».[١]

و قال الرضاعليه السلام في صحيح البزنطي: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم».[٢] أي لا تجب التغطية منه.

و قالعليه السلام في صحيحه الآخر: «لاتغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّى يبلغ الغلام».[٣]

أقول: لا مجال للتشكيك في دلالة الروايات على الوجوب ولو بالقرينة الخارجيّة الدالّة على التحجّب على النساء في الإسلام، و ليس مستحبّاً على إطلاقه، فيجوز لهنّ التبرّج بمرأى من الرجال الأجانب، بل هو واجب قطعاً، بل ضرورة في الجملة، كما أنّه لا مجال لاستبعاد إلحاق تمام جسدها بشعرها و برأسها في الحكم المذكور إلّا ما ظهر من زينتها على نحو بيّنّاه في الجزء الأوّل في هيأة «الإبداء» بل وجوب تغطية الشعر و الرأس يدلّ على عدم وجوب تغطية الوجه عرفاً؛ فإنّ البنات بطبيعة الحال كنّ يسترن أبدانهنّ في تلك الأزمنة، فإيجاب تغطية الشعر عليهنّ وحده من دون التعرّض للوجه و الكفّين يفيد عدم وجوب تغطيتها.

ثمّ إنّها إذا اضطرّت إلى الخروج بحيث كان تركه حرجيّاً و لم تجد خماراً تختمر به جاز خروجها من دون خمار، بناء على جريان نفي الحرج في المحرّمات إيضاً، كما هو الأظهر، و لعلّ هذا هو المراد من الصحيحة الأولى، كما أنّ المراد من حرمة الصلاة عليها في الصحيحة الثانية هو حيضها.

هذا، و قد مرّ الكلام حول الحجاب في عنوان «الإبداء» و في عنوان «النظر» في الجزء الأوّل، فلاحظهما إن شئت، و لاحظ عنوان «التحجّب» في هذا الجزء.

١ـ٣. المصدر، ص١٦٩.

«ذ»

۱۳۵. ذبح الحيوان الموطوء

في صحيح يونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، و عن صباح الحذّاء عن الكاظم عليه السلام، و عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة؟ فقالوا جميعاً: «إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت، فإذا ماتت أحرقت بالنار و لم ينتفع بها ...». فقلت: و ما ذنب البهيمة؟ فقال: «لا ذنب لها ولكن رسول‌الله فعل هذا، و أمر به لكي لا يتجرّأ الناس بالبهائم و ينقطع النسل».[۱]

و لا فرق حسب إطلاق الرواية بين كون ما يركب ظهره، أو يؤكل لحمه. نعم، رواية سدير عن الباقر عليه السلام تقيّد وجوب الذبح و الإحراق بالثاني لكن سدير لم يثبت مدحه بطريق معتبر.

نعم، وثّقه سيّدنا الأستاذ الخوئي على أساس قاعدة ناقشناها في فوائدنا الرجالية.

و يمكن أن يقال بكفاية مطلق الأماتة دون الذبح الشرعي؛ لأنّ الغرض إحراقه و محوه، فلا أثر للذبح ـ فتأمّل ـ و قد مرّ بعض الكلام في الرواية في الجزء الأوّل و في عنوان «الإحراق» هنا. و يمكن أن يكون أمره بعنوان الحاكم، والعلّة في حكمه انقطاع النسل فينتفي الحكم بانتفاء العلّة؛ إذ المخوف منه اليوم هو كثرة النسل! فمع بقاء حرمة الفعل، لايجب الذبح والإحراق، والله العالم.

---

۱. المصدر، ج۱۸، ص۵۷۰. السند الأوّل صحيح كما لا يخفى، لكن في السندين الآخرين لأجل صباح و ابن خالد تردد.

١٣٦ و ١٣٧. ذبح الهدي على الواجد و نحره

في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام «... و إذا وجد الرجل هدياً ضالّاً فليعرّفه يوم النحر و الثاني و الثالث، ثمّ يذبحها عن صاحبها عشيّة الثالث».[١]

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إذا وجد الرجل بدنة ضالّة فلينحرها، و ليعلم أنّها بدنة».[٢]

و في صحيح منصور عنه عليه السلام في رجل يضلّ هديه فوجده رجل آخر فينحره؟ فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه، و إن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه».[٣]

إذا عرفت هذا فينبغي التنبيه على مطالب:

المطلب الأوّل: الموضوع هو الهدي، فمن وجد حيواناً في منى و لم يعلم أنّه هدي أو لا، بل احتمل أنّه مال بائعي الإبل و الغنم، فلا يجوز له العمل بهذه الروايات، بل لابدّ له من العمل بما ثبت في باب اللقطة.

المطلب الثاني: مقدار التعريف يؤخذ من العرف و الصدق عندهم، و لا يجب صرف كلّ الوقت فيه، بل ظاهر الصحيح الأوّل اختصاص التعريف بالأيّام الثلاثة دون لياليها و بمقدار لا يصل إلى الحرج.

المطلب الثالث: إذا لم يذبحها بالليل بل ذبحها يوم الثالث، فالظاهر الإجزاء عن صاحبه، بل الظاهر الإجزاء و إن ذبحها في اليوم الأوّل و إن أثم بترك التعريف لكنّه شيء لا يرتبط بالإجزاء عن صاحبه. نعم، لابدّ من نيّة الذبح من قبل صاحبها، كما يظهر من الصحيح الأوّل، و لا يصحّ التعويل على إطلاق الصحيح الثالث في عدم اعتبار النيّة المذكورة، و لعلّه لا قائل به أيضاً[٤] و العمدة في الإجزاء هو الذبح بمنى.

١ـ٣. المصدر، ج١٠، ص١٢٧.

٤. جواهر الكلام، ج١٩، ص١٢٨.

المطلب الرابع: لا يفهم ورود صحيح معاوية في محلّ البحث، فلعلّه ورد في مورد مباين للمقام، و مع فرض كونه وارداً في المقام يمكن أن يكون الغرض من الإعلام إفهام صاحب البدنة حتى لا ينحر غيرها، فلعلّه لا يزيد على التعريف الواجب المذكور، و الله العالم.

المطلب الخامس: عن المدارك تبعاً للمسالك: «أنّه متى جاز ذبحه، فالظاهر وجوب الصدقة به، و الإهداء، و يسقط وجوب الأكل قطعاً لتعلّقه بالمالك». و في الجواهر: «و قد يناقش في وجوب الأوّلين أيضاً بظهور دليلهما في المالك و إطلاق الأمر هنا بالذبح الظاهر في الإجزاء».[1]

أقول: ما ذكرناه مظنون جدّاً، فلا يترك الاحتياط بالصدقة و الإهداء.

❑ ذكر الله تعالى

أمر الله تعالى في غير واحد من آيات القرآن عباده بذكره مطلقاً، و في بعض الحالات و بعض المحالّ.[2]

و الظاهر إرادة أحد المعاني التالية منها على سبيل منع الخلوّ.

المعنى الأوّل مطلق الذكر اللساني، مثل التسبيح، و التحميد، و التهليل، و التكبير، و المدح و الثناء الجميل.

المعنى الثاني بعض أفراد الذكر، كالتسبيحات الأربع، و تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام و غيره.[3]

المعنى الثالث الذكر القلبي بمعنى الالتفات و التوجّه، و عدم الغفلة و النسيان.[4]

المعنى الرابع الدعاء.

المعنى الخامس ما يشمل بعض العبادات الواجبة و المندوبة، كالصلاة مثلاً.

---

١. المصدر، ص١٣٠.

٢. راجع: البقرة (٢): ١٥٢ و ١٩٨ و ٢٠٠ و ٢٠٣؛ آل‌عمران (٣): ٤١؛ النساء (٤): ١٠٣؛ الأعراف (٧): ٢٠٥؛ الأنفال(٨): الأحزاب (٣٣): ٩ و غيرها.

٣. راجع: البرهان، ج١، ص٢٠٢ و ٢٠٣.

٤. المصدر، ج٢، ص٥٧.

و على كلّ لا يستفاد منها الوجوب حسب الرأي الفقهي السائد، فلابدّ من حملها على الاستحباب و مطلق الرجحان، و كذا يحمل على الندب أو الإرشاد ما ورد من الأمر بذكر نعمة الله سبحانه.

▫ التذكير على النبيّ صلى الله عليه و آله

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في عدّة من آيات القرآن المجيد بالتذكير.[١] و هل هو لأجل تبليغ الوحي الواجب، أو من الأمر بالمعروف، أو تكليف مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله وراء الأمرين؟ و الظاهر هو الوسط، كما يشير إليه قوله تعالى: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرىٰ» و قوله تعالى: «فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ». فلا حكم جديد فيها، فتدبّر.

---

١. راجع: الأنعام (٦): ٧٠؛ ق (٥٠): ٤٥؛ الذاريات (٥١): ٥٥؛ الطور (٥٢): ٢٩؛ الأعلى (٨٧): ٩؛ الغاشية (٨٨): ٢١ و غيرها.

«ر»

١٣٨. التربّص على المطلّقات

قال الله تعالى: «وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ[١] بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ».[٢]

و في صحيحتي زرارة و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «القرء ما بين الحيضتين».[٣]

و في صحيحة أخرى لزرارة عنه عليه السلام: «الأقراء الأطهار».[٤]

و في صحيحة ثالثة له عنه عليه السلام قال: قلت: ـ أصلحك الله ـ رجل يطلّق امرأته على طهر من غير جماع بشهادة عدلين؟ فقال: «إذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدّتها و حلّت للأزواج» قلت له: ـ أصلحك الله ـ إنّ أهل العراق يروون عن عليّ صلوت الله عليه قال: «هو أحقّ برجعتها ما لم تغسل من الحيضة الثالثة؟» فقال: «كذبوا».[٥]

أقول: و بها يزول الإبهام عن صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «عدّة التي تحيض، و يستقيم حيضها ثلاثة أقراء و هي ثلاث حُيُض»،[٦] و يفهم أنّ المراد الدخول في الحيضة الثالثة لا الخروج عنها، و يدلّ عليه روايات كثيرة،[٧] و ما دلّ على خلافه مؤوّل أو مطروح.[٨]

---

١. التربّص: الانتظار و حبس النفس عن الزواج الجديد، و الخبر بمعنى الإنشاء، فيفيد الوجوب.

٢. البقرة (٢): ٢٢٨.

٣. البرهان، ج١، ص٢١٩.

٤ ـ ٦. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٢٤ ـ ٤٢٦؛ البرهان، ج١، ص٢١٩.

٧. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٢٦ و ما بعدها.

٨. أقلّ زمان يمكن أن تنقضي به العدّة ستّة و عشرون يوماً و لحظة و هى لحظة الطهر بعد الطلاق. و إذا لم يتخلّل بين

←

إذا عرفت هذا، فهنا مسائل:

المسألة الأولى: يشترط فى وجوب التربّص على المطلّقة الدخول بها؛ لقوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها».[١]

و لجملة من الروايات: منها: صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها، فليس عليها عدّة...».[٢]

و لا يعتبر فيه الإنزال؛ للإطلاق، و لصحيح ابن سنان عنه عليه السلام ...، عن رجل تزوّج امرأة؛ فأدخلت عليه و لم يمسّها، و لم يصل إليها حتى طلّقها، هل عليها عدّة منه؟ فقال: «إنّما العدّة من الماء». قيل له: فإن كان واقعها في الفرج و لم ينزل؟ فقال: «إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العدّة».[٣]

بقي الكلام في الإنزال المجرّد عن الدخول، فهل هو يوجب العدّة أو لا؟ فيه وجهان: من إطلاق قوله عليه السلام في هذه الصحيحة: «إنّما العدّة من الماء»، و قوله في صحيح ابن مسلم: «العدة من الماء»،[٤] و اقتضاء الحكمة، و من إطلاق الآية و الروايات النافية للتربّص في غير فرض الدخول.

و عن المسالك أنّ ظاهر الأصحاب عدم وجوب العدّة بدون الحمل.

أقول: و لعلّ إيجاب العدّة في فرض الحمل مستند إلى قوله تعالى: «وَأُولاتُ الأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»، و أورد عليه بأنّ الآية سيقت لبيان مدّة عدّة الحامل، لا لبيان

← آخر صيغة الطلاق و الحيض لحظة صحّ الطلاق، ولكن يجب عليها التربّص بثلاثة أطهار، و تتمّ بدخولها في الحيضة الرابعة.

و في جواهر الكلام، ج ٣٢ «هذا كلّه في ذات الحيض و إلّا فقد يتصوّر انقضاء العدّة بالأقلّ من ذلك في ذات النفاس بأن يطلّقها بعد الوضع قبل رؤية الدم بلحظة، ثمّ ترى النفاس لحظة؛ لأنّه لأحد لأقلّه عندنا، ثمّ ترى الطهر عشرة ثمّ ترى الدم ثلاثاً، ثمّ ترى الطهر عشراً ثمّ ترى الدم، فيكون مجموع ذلك ثلاثة و عشرين يوماً و ثلاث لحظات: لحظة بعد الطلاق، و لحظة النفاس، و لحظة الدم الثالث.

١. الأحزاب (٣٣): ٤٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٠٤.

٣. المصدر، ص ٦٥.

٤. المصدر، ص ٤٠٣.

وجوب العدّة عليها و إن لم تكن مدخولة فيها.

أقول: لو لم نقل بوجوب العدّة في غير الدخول للغى قوله: «إنّما العدّة من الماء»، فلابدّ من القول بوجوبها بالدخول و الماءِ من غير فرق في الثاني بين الدخول بما دون الحشفة، و السحق، و إيصال الماء بآلات طبّيّة حديثة و غيرها. و من غير فرق بين الحامل و غيرها، لكنّ المستفاد من صحيح ابن سنان أنّ الإمام رفع يده عن العنوان المذكور بعد سؤال الراوي و جعل العنوان للأحكام الثلاثة هو مطلق الدخول إلّا أن يدّعى رفع اليد عنه هو الحصر دون أصل العنوان. و يؤيّده صحيح ابن مسلم، و مع ذلك إنّي غير جازم بالحكم، بل متوقّف.

و في تعميم الدخول للدبر أو تخصيصه بالقبل فقط أيضاً وجهان: من إطلاق بعض الأدلّة خصوصاً قوله: «إنّما العدّة من الماء»، و منع الانصراف، و من قوله عليه السلام في عدّة من الروايات: «إذا التقى الختانان وجب المهر و العدّة»، و في بعضها إضافة الغسل أيضاً؛ فإنّ مفهومه عدم وجوب الثلاثة إذا لم يلتق الختانان، و من المعلوم عدم التقائهما في الوطء في الدبر.

و يؤيّده أو يدلّ عليه أيضاً ذيل صحيح ابن سنان المتقدّم بناء على رجوع الضمير المنصوب في «أدخله» إلى الفرج المذكور في سؤال الراوي، فإنّ مفهومه عدم وجوب الثلاثة إذا لم يدخل في الفرج[1] و إن أدخل في الدبر.

لكن في الجواهر:

> بل لا فرق بين القبل و الدبر في ذلك بلا خلاف أجده فيه عدا ما عساه يشعر به اقتصار الفاضل في التحرير على الأوّل، بل ظاهرهم الإجماع عليه و إن توقّف فيه في الحدائق... و تبعه في الرياض لولا الوفاق، لكن قد يقال: بعد كون الدبر أحد المأتيّين[2] وأحد الفرجين، و ما تقدّم سابقاً من النصوص في تفسير قوله تعالى: «**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ**» يمكن منع أنّ المنساق من الإيقاع و الإدخال و نحوهما غيره....

---

١. الظاهر عرفاً في القبل.

٢. راجع: رسائل الشيعة، ج١٤، ص ١٠٣ فيه رواية عن الصادق عليه السلام عن رجل يأتي أهله من خلفها قال: «هو أحد المأتيّين فيه الغسل» لكن الرواية ضعيفة سنداً.

أقول: و يجري النزاع في مقطوع الحشفة و أولج مقدارها؛ لعدم صدق التقاء الختانين فيه، لكن قول عليّ عليه السلام في صحيح الحلبي:[١] «... كيف لا يوجب الغسل و الحدّ يجب فيه»؟ أقوى ظهوراً من المفهوم المذكور، فكلّ دخول موجب للحدّ موجب للغسل و لو حلالاً، فيبعد تخلّف العدّة عنها، و يمكن تعليق الحكم في العدّة على حكم الطبّ بإمكان الحمل منه و عدمه.

ثمّ إنّ ظاهر صحيح أبي عبيدة الوارد في الخصيّ كفاية مجرّد اللذّة في وجوب التربّص،[٢] لكن يعارضه صحيح البزنطي في المورد بعينه النافي لوجوبه مع فرض الدخول،[٣] فإذا حمل الأولى على الدخول و الثاني على الخلوة المجرّدة،[٤] انطبقا على سائر الروايات الدالّة على لزوم الاعتداد بالدخول و إن كان بفسخ أوهبة، بل وطء شبهة أو وطء ملك، كما هو قضيّة الإطلاق، فلا يتوقّف الاعتداد على الطلاق و إن كان هو مسمّى في الأخير بالاستبرا اصطلاحاً.

المسألة الثانية: الاعتداد بالقروء المذكورة مخصوص بمن يستقيم حيضها في كلّ شهر أو في أقلّ من ثلاثة أشهر، كما يدلّ عليه صحيح جميل عن زرارة. و موثّق زرارة،[٥] و غيرها تعتدّ بالشهور كتاباً و سنّةً و إجماعاً.

قال الله تبارك و تعالى: «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ».[٦]

مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين اليأس لأمر طبيعيّ، ككبر السنّ، أو لأمر عارض دائماً أو موقّتاً و إن كانت المرأة في سنّ من تحيض، و كذا في عدم الحيض بين كونه لأجل الصغر أو لعارض و إن كانت في سنّ من تحيض.

و المراد من الارتياب ـ ظاهراً ـ هو الشكّ في حكم العدّة، كما ذكره السيّد

---

١. المصدر، ج ١، ص ٤٦٩.
٢. المصدر، ج ١٥، ص ٤٦٩.
٣. المصدر، ص ٥٢.
٤. و الأظهر هو عدم حجّيّة صحيح أبي نصر وردّ علمه إلى من صدر عنه؛ لأنّه نفى وجوب العدّة مع فرض الدخول وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.
٥. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١١ و بهذا الصحيح يتبيّن معنى صحيح أبي‌بصير في المصدر، ص ٤١٠.
٦. الطلاق (٦٥): ٤.

المرتضى، و نسبه بعد اختياره إلى جمهور المفسّرين و أهل العلم بالتأويل،[١] و تبعه بعض من تأخّر عنه، و يدلّ عليه أيضاً جملة من الأخبار المعتبرة و غيرها.[٢]

لكنّ المشهور المدّعى عليه الإجماع[٣] عدم وجوب العدّة على اليائسة؛ لكبرها و الصغيرة التي لم تبلغ التسع و إن دخل بهما؛ لروايات ادّعى في الجواهر إمكان تواترها. و عليه، لابدّ من تفسير الارتياب في الآية المباركة بالشكّ في كون اليأس لكبرها أو لعارض، و في كون عدم الحيض لصغرها أو لعارض،[٤] و في الجواهر: «و أمّا التي لاتحيض. فالمرتاب فيها و هي البالغة سنّ الحيض فثلاثة أيضاً.

و بما أنّ هذه الأخبار مخالفة للعامّة تقدّم على الطائفة الأولى، و لا بأس بحملها على من لاترى الحيض لمانع لا لكبرها أو صغرها، و المقام من جهة الأدلة اللفظيّة لايخلو عن صعوبة، و سنذكر بعض الكلام في المستقبل القريب.

و في صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما أنّه قال: «في التي تحيض في كلّ ثلاثة أشهر مرّة أو في ستّة[٥] أو في سبعة أشهر، و المستحاضة[٦] التي لم تبلغ الحيض، و التي تحيض مرّة و يرتفع مرّة،[٧] و التي لا تطمع في الولد، و التي قد ارتفع حيضها و زعمت أنّها لم تيأس، و التي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر أنّ عدّة هؤلاء كلهنّ ثلاثة أشهر».[٨]

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٣٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤١٢ و ٤١٣.

٣. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٣٣.

٤. في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: و سألت عن قول الله عزّ و جلّ: «إِنِ ٱرْتَبْتُمْ» ما الريبة؟ فقال: «ما زاد على شهر فهو ريبة فلتعتدّ ثلاثة أشهر و لتترك الحيض...» راجع: البرهان، ج ٤، ص ٣٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١٢.

أقول: لابدّ من تقييده بصورة عدم رؤية الدم في الأقلّ من ثلاثة أشهر بصحيح جميل المشار إليه قبلاً: «فإذا زاد الطهر و جاز الشهر تكلّف المرأة بالشهور».

ثمّ إن دام الطهر إلى ثلاثة فهو، و إن انقطع برؤية الدم في أقلّ منها و لو بيوم أو نصف يوم، فترجع إلى القروء.

و على كلٍّ، الرواية لا تدلّ على قول معيّن من القولين المذكورين، كما لا يخفى.

٥. في الاستبصار زيادة كلمة «أو سنة» و في الفقيه: «في كلّ ثلاثة أشهر و في كلّ سنة مرّة». أقول: مفاد الكلّ واحد.

٦. في الفقيه زيادة حرف «و» العاطفة بعد المستحاضة، و هذا هو الصحيح ظاهراً، أي لا تعتدّ بالقروء المستحاضة و التي لم تبلغ الحيض.

٧. لابدّ من تقييده بما إذا لم تكن المرّة الثانية في أقلّ من ثلاثة أشهر جمعاً بين الروايات.

٨. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١٠.

رواها المشائخ الثلاثة (رضي اللّه عنهم) في كتبهم الأربعة كلّها.

و في موثّقة زرارة عن أحدهماعليهما السلام: «أيّ الأمرين سبق إليها فقد انقضت عدّتها إن مرّت بها ثلاثة أشهر لا ترى فيها دماً فقد انقضت عدّتها، و إن مرّت ثلاثة أقراء فقد انقضت عدّتها.»[1]

و الروايات في المقام كثيرة. نعم، هنا روايات منافية لما تقدّم، كصحيح أبي‌بصير، و صحيح الحلبي[2] و غيرهما ممّا توجب الاعتداد بالقروء على من لا تحيض إلّا في كلّ ثلاث سنين، لكنّها مطروحة، و يمكن حمل بعضها على اشتباه الراوي الشهور بالقروء، و لعلّه لا عامل منّا بها.

و في ذيل موثّقة عمّار:[3] فإن مضت سنة و لم تحض فيها ثلاث حيض؟ فقال: «يتربّص بها بعد السنة ثلاثة أشهر، ثمّ قد انقضت عدّتها»، قلت: فإن ماتت أو مات زوجها؟ قال: «أيّهما مات ورثه صاحبه ما بينه و بين خمسة عشر شهراً».

و في الجواهر: «فلم أجد عاملاً به ... نعم في الاستبصار حمله على ضرب من الندب و الاحتياط. و استوجهه غير واحد ممّن تأخّر عنه ...».[4]

و المستفاد من الأدلّة المتقدّمة و غيرها أنّ هولاء الطوائف يتربّصن بالشهور:

الطائفة الأولى: من لاترى الحيض في أقلّ من ثلاثة أشهر، و أمّا من حاضت فيها و لو مرّة واحدة، فعدّتها بالقروء، و ربّما ينتهي تربّصها إلى تسعة أشهر من حين الطلاق، فأيّهما ـ القروء و الشهور سبقت تمّت به عدتّها، يدلّ عليه جملة من الروايات المعتبرة و غيرها. و في الشرائع و الجواهر:[5] أمّا لو رأت في الثالث حيضاً و تأخّرت الثانية أو الثالثة صبرت تسعة أشهر؛ لاحتمال الحمل بسبب التأخّر المزبور ثمّ إن تمّ أقرؤها أو وضعت فذاك و إلّا اعتدّت بعد ذلك بثلاثة أشهر و هو أطول عدّة، و الأصل فيه خبر سودة بن كليب ... المنجبر سنده بعمل الأصحاب، لكنّه كماترى خاصّ بمستقيمة

---

١. المصدر، ص٤١١.
٢. المصدر، ص٤١٤.
٣. ص٤٢٣، المصدر.
٤. جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٢٣.
٥. المصدر، ج٣٢، ص٢٣٧.

الحيض التي عرض لها ارتفاع الحيض و لم تعلم سببه، و من المحتمل كونه الحمل.

أقول: و حيث إنّ عمل المشهور لا يجبر ضعف السند عندنا، فلا نلتزم بالخبر،[١] بل الاعتماد على تلكم الأخبار.

الطائفة الثانية: المستحاضة التي لا تطهّر؛ لصحيح الحلبي[٢] و رواية زرارة[٣] و رواية أبي‌بصير[٤] و هل يتوقّف اعتدادها بالشهور على فقد ما ذكروه في كتاب الحيض من عادتها أو عادة نسائها و فقد الصفات أم لا، أو فيه تفصيل؟ يطلب بحثه من المطوّلات.

الطائفة الثالثة: اليائسة من الحيض لعارض، يدلّ عليه إطلاق جملة من الروايات، و هذا هو المتيقّن من قوله تعالى: «وَالـلَّائِـي يَـئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِـيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ... وَالـلَّائِـي لَمْ يَحِضْنَ» و المصرّح بها في صحيح محمّد بن مسلم[٥] و غيره.

الطائفة الرابعة: اليائسة من الحيض لكبرها، يدلّ عليه إطلاق الآية على وجـه، و إطلاق جملة من الروايات، كصحيح الحلبي،[٦] و رواية أبي‌بصير، و صحيح محمد بن مسلم،[٧] و إطلاق صحيح الحلبي الآخر،[٨] و رواية محمّد بن حكيم،[٩] و ليس فيها مـا يدلّ على خلافه بسند معتبر سوى صحيحة حمّاد عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن التي قد يئست من الحيض، و التي لا يحيض مثلها قال: «ليس عليها عدّة».[١٠]

نعم، الظاهر أنّ المراد من اليأس في الرواية هو اليأس المستند إلى كـبر السـنّ لا مطلقاً؛ للقطع بوجوب العدّة على اليائسة لعارض، و هذا بخلاف الروايات المثبتة؛ فإنّها

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٢٣.
٢. المصدر، ص ٤٠٨ و ٤١٢.
٣. المصدر، ص ٤١١.
٤. المصدر، ص ٤١٣.
٥. المصدر، ص ٤١٠.
٦. المصدر، ص ٤٠٧ و ٤٠٨.
٧. المصدر، ص ٤١٠.
٨. المصدر، ص ٤١٢.
٩. المصدر، ص ٤١٥.
١٠. المصدر، ص ٤٠٥: و يدلّ عليه من الروايات الضعاف مرسلة جميل، و روايتي ابن الحجّاج و روايتي محمد بن حكيم عن ابن مسلم، و مرسلة حمّاد، و وصف صاحب الجواهر بعض هذه الروايات بالحسنة و بعضها بـالموثّقة خلاف التحقيق.

مطلقة تشمل اليأس بقسميه، فيجمع بينهما بحمل المطلقات على غير اليائسة المصطلحة في الفقه، لكن قوله ﷺ في صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة: «و التي لا تطمع في الولد» أيضاً مخصوص بمن لا تطمع فيه، لكبر سنّها للقطع بوجوب العدّة على من لا تطمع فيه لعارض، و قد صرّح به فيها أيضاً. فالنسبة بينهما تباين، فإمّا أن يجمع بينهما بحمل المثبت على الاستحباب لكنّه بعيد، و إمّا أن نطرحه بناءاً على أنّه موافق للعامّة، و لعلّ هذا هو الأقرب و لو بمعونة فتوى المشهور المدّعى عليه الإجماع من عدم وجوب العدّة على اليائسة، و الصغيرة، كما تقدّم عن الجواهر.

الطائفة الخامسة: الصغيرة التي لا تبلغ الحيض، كما تدلّ عليه رواية أبي‌بصير، ورواية هارون، و رواية محمّد بن مسلم بإطلاقها، و صحيح الحلبي كذلك، و رواية محمّد حكيم، و صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق ﷺ أنّه قال في الجارية التي لم تدرك الحيض؟ قال: «يطلّقها زوجها بالشهور...».[1]

بل يدلّ عليه قوله: «وَالـلَّائِـي لَمْ يَحِضْنَ» على وجه، لكنّه غير واضح كلّ الوضوح، و الجمع بين الروايات مشكل، فإمّا أن نقدّم الروايات النافية؛[2] لموافقتها للمشهور المدّعى عليه الإجماع، و مخالفتها للعامّة كما قيل، أو نرجع إلى البراءة بعد تعارضهما و تساقطهما.

و يمكن أن نحمل الطائفة المثبتة على البالغة تسعاً غير المدركة حيضاً؛ لأنّ الحيض بعد البلوغ بمدّة غالباً على المشهور في بلوغها، و النافية على غير البالغة، لكنّه جمع تبرّعيّ؛ و الله العالم.

و على كلّ، مورد النزاع هي المدخولة، فإنّ غير المدخولة لا عدّة لها، و لا فرق في الدخول بين كونه حراماً كما في حقّ غير البالغة متعمّداً، أو جائزاً كما في الناسي، أو في المتعمّد إذا كانت هي بالغة و إن لم تحض بعد.

المسألة الثالثة: نقل عن المشهور أنّ حدّ اليأس ستّون في المرأة القرشيّة،

---

١. المصدر، ص٤٠٧.

٢. كصحيح حمّاد، و صحيح الحلبي، و مرسلتي جميل صراحة، و روايتي ابن الحجّاج، و مرسلة حمّاد و إن عبّر عنها في الجواهر بالحسنة، راجع المصدر، ص٥٠٤ و ٥١٠.

و خمسون في غيرها، و ربّما ألحقت النبطيّة بالقرشيّة أيضاً. و قيل: إنّه ستّون مطلقاً. و قيل: إنّه خمسون مطلقاً. و سبب الاختلاف هو اختلاف الروايات و هو المشكلة الرئيسيّة في معظم الفقه .

و التحقيق أنّ الروايات الواردة كلّها ضعيفة سنداً، و لا حّجّية في شيء منها، خلافاً لجمع من الأعلام المحقّقين:

منهم: السيّدان الأستاذان: الحكيم (قدّس سرّه) و الخوئي(دام ظلّه) حيث وصفوا بعضها بالصحّة و الوثوق.

و يمكن أن نبني على حجّيّة سندين منها و هما: روايتي عبدالرحمن بن الحجّاج، ففي إحداهما الدالّة على أنّ حدّ اليأس خمسون سنة ـ،[١] و محمّد بن إسماعيل الذي لم يرد فيه توثيق، لكنّه شيخ إجازة، و إذا فرضنا شهرة كتب الفضل بن شاذان في زمان الكليني لا تضرّ جهالته باعتبار الرواية.

و في ثانيتهما طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، فهذا الطريق و إن لم يكن مسلّم الاعتبار، لكنّه ليس بضعيف ظاهراً، بل فيه بحث طويل قرّرناه في الرجال، فلاأقلّ من الأخذ به من باب الاحتياط، و متن الرواية يدلّ على أنّ حد اليأس ستّون سنّةً، و هاتان الروايتان من راوٍ واحد، و هما متعارضتان، فتساقطان، و مسألة مشكلة تعارض الروايات، مشكلة رئيسيّة في الفقه.

فحدّ اليأس هو إحرازه بالوجدان أو بما يطمأنّ به من أمارات الطبّ الحديث[٢] إلّا أن ينعقد الإجماع على نفي أحكام الحيض بعد الستّين أو الخمسين، و لا فرق بين القرشيّة و غيرها على الصحيح.[٣]

و إمّا إذا لم يتمّ الإجماع، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد. ففي مثل الدخول يرجع بعد الخمسين إلى الإطلاقات الدالّة على جوازه، أو إلى البراءة للشكّ في تحقّق الموضوع،

---

١. المصدر، ج٢، ص٥٨٠.

٢. بعد فرض كون الحيض ذا تشخّص طبّيّ و إلّا لا يمكن للطبيب أيضاً أن يحكم به نفياً و إثباتاً.

٣. لأنّ مدركه ضعيف جدّاً، بل لو فرض صحّته لم يصحّ الإفتاء به؛ للقطع بعدم امتياز القرشيات عن بقية نساء العالمين، و مثل هذه الفتاوي توهين و تحقير للفقه الجعفري أوّلاً، و لشريعة الإسلام ثانياً.

و الأصل عدم المحيض، أو الأصل عدم الحرمة.

و في مثل الصلاة يتمسّك بالعمومات و المطلقات الواجبة للصلاة في حقّها، (أي حقّ ذات الدم بعد الخمسين) لما تحقّق في محلّه من الاقتصار على المخصّص المنفصل المجمل على المتيقّن منه فى شبهة الحكميّة أو المفهوميّة و الرجوع إلى العالم في غيره، و لا يسري إجماله إلى العامّ و هكذا. و إن أبيت إلّا اختيار قول بعينه، فاختر الخمسين جدّاً لليأس؛ لما قلنا في جهالة محمد بن إسماعيل.

المسألة الرابعة: لو رأت الدم مرّة ثمّ بلغت اليأس، ففي رواية هارون بن حمزة عن الصادق عليه السلام: «تعتدّ بالحيض و شهرين مستقبلين»،[1] و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه».

و في العروة:

> و ظاهرهم الاقتصار في التلفيق على مورد الخبر، لكنّ الأظهر إلحاق صورة رؤية الدم مرّتين، فيضمّ شهر مستقبل. و إذا كانت ذات الشهور فاعتدّت بشهرين أو بشهر أو أقلّ ثمّ يئست أتمّت ثلاثة أشهر إلخ.

أقول: هذا هو الأحوط و إن كان غير واجب؛ لأنّ الخبر ضعيف سنداً، فيضعف ما رتّب عليه، و لا نقول بانجباره بالشهرة غير المعتبرة في نفسها، فعدّة مثل هذه المرأة تنتهي بأوّل زمان اليأس،[2] و لا وقع لاستبعاد صاحب العروة قدس سره.

المسألة الخامسة: إذا انحلّ عقد الصغيرة ببطلان أو فسخ أو هبة، و فرض الدخول بها عصياناً، أو نسياناً، ثمّ بلغت و حاضت بعد شهر مثلاً، فهل يجب عليها التربّص بالقروء أم لا؟ و الأقوى هو الثاني؛ لعدم وجوب العدّة عليها قبل البلوغ و عوده بعده محتاج إلى دليل.

نعم، في صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في الجارية التي لم تدرك الحيض قال: «يطلّقها زوجها بالشهور»، قيل: فإن طلّقها تطليقة ثمّ مضى شهر ثمّ حاضت في الشهر الثاني، قال: فقال: «إذا حاضت بعد ما طلّقها بشهر ألقت ذلك الشهر و استأنفت

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤١٦؛ جواهرالكلام، كتاب الطلاق، ص٣٢٦ (الطبعة القديمة).

٢. على المشهور من عدم العدّة على اليائسة.

العدّة بالحيض، فإن مضى لها بعد ما طلّقها شهران ثمّ حاضت في الثالث تمّت عدّتها بالشهور، فإذا مضى لها ثلاثة أشهر فقد بانت ـ و هو خاطب من الخطاب ـ و هي ترثه و يرثها ما كانت في العدّة».[١]

أقول: قد عرفت أنّه لا عدّة على الصغيرة بالشهور، فلا يمكن الاعتماد على صدر الرواية و ذيلها، بل في الجواهر نفي العامل بها من الإماميّة، فلاحظ.

المسألة السادسة: عدّة الحامل تنتهي بوضع حملها فقط و إن اتّفق بعد الطلاق مثلاً بلحظة، سواء كان تربّصها ـ مع عدم الحبل ـ بالشهور أو القروء، قال الله تعالى: «وَأُولَاتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»، و تدلّ عليه صحيحتا زرارة و إسماعيل، و خبر سماعة، و صحيحة الحلبي،[٢] و صحيحة عبدالله بن سنان،[٣] و صحيحة محمّد بن قيس،[٤] و غيرها. و هذا هو المشهور بين الفقهاء ظاهراً.[٥]

لكنّ في صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «طلاق الحامل الحبلى واحدة، و أجلها أن تضع حملها و هو أقرب الأجلين» و قريب منه صحيحة الحلبي.[٦]

أقول: لا يصحّ إطلاق أقرب الأجلين على وضع الحمل من جهة أنّه قد يكون بعد الطلاق بيوم أو أيّام بخلاف الشهور و القروء، كما قيل به انتصاراً للمشهور، فإن وضع الحمل قد يكون أبعد الأجلين، كما قد يكون أقرب الأجلين، فلا ينبغي إطلاق أحدهما عليه مطلقاً؛ فإنّه ركيك عرفاً.

و إذا جعلنا الجملة حاليةً صحّت الجملة و تمّ بها ـ على إشكال ـ ما نقل عن الصدوق و ابن حمزة من اعتداد الحامل بأقرب الأجلين من الوضع و القروء أو الشهور، إلّا أن يقال: ليس للرواية ظهور في كون الجملة حالية، وركاكة المعنى الأوّل لا تجعلها ظاهرة فيها، بل نلتزم بإجمالها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٠٧.
٢. المصدر، ص٤١٨ و ما بعدها.
٣. المصدر، ص٤٨٢.
٤. المصدر، ج١٤، ص٣٦٦.
٥. جواهرالكلام، ج٣٢.
٦. وسائل الشيعة ج١٥، ص٤١٨.

نعم، لا إشكال في ظهور رواية أبي الصباح عنه عليه السلام: «طلاق الحامل واحدة، و عدّتها أقرب الأجلين».[١] في قولهما لكنّ الرواية ضعيفة سنداً بمحمّد بن الفضيل، فالأقرب هو الذهاب إلى المشهور خلافاً لصاحب الجواهر.

ثمّ إنّه لا فرق حسب إطلاق الآية و الأخبار بين كون الحمل لمن له العدّة من المطلّق و لغير من له العدّة، كما لو كانت حاملة بالزنا، قبل الطلاق، لكنّ في الجواهر عن كشف اللثام نفي الخلاف في عدم انتهاء عدّة الأخيرة بالوضع، بل لابدّ له من الاعتداد بالأقراء و الأشهر. و في العروة الوثقى:[٢] «لأنّه لا حرمة لماء الزاني، و لذا يجوز تزويجها إذا لم يكن لها بعل و كانت حاملة، و الظاهر الاتّفاق عليه».[٣]

و في الجواهر و متنها:

لو حملت من زناً ثمّ طلّقها الزوج اعتدّت بالسابق من الأشهر و الأقراء لا بالوضع الذي قد عرفت سابقاً اعتبار كون الموضوع لذي العدّة في الاعتداد به بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل و لا في أنّ لها التزويج حينئذ بعد انقضاء العدّة؛ لعدم العدّة لها بوضعه، و كذا لو لم تكن ذات بعل و كانت حاملة من زناً.[٤]

أقول: و سبيل الاحتياط واضح، بل أوجبه بعض أساتيذنا العظام.

و أمّا الزانية غير الحامل، فعن تحرير العلامة: «أنّ عليها العدّة». و عن المسالك: «لا بأس به حذراً من اختلاط المياه و تشويش الأنساب». بل عن الحدائق: «اختياره لخبر إسحاق بن جرير».

أقول: و يدلّ عليه قوله عليه السلام فيما سبق: «العدّة من الماء، و استدلّ صاحب الجواهر[٥] على عدم لزوم اعتداد الزانية بإطلاق ما دلّ على التزويج بالزانية على كراهة و غيره. و يمكن أن يكون الإطلاق المذكور من جهة عدم مانعيّة الزنا، على القول المشهور لا من جهة عدم لزوم الاعتداد، فلاحظ و تأمّل، و سنرجع إلى البحث في عنوان

---

١. المصدر.
٢. ص ٦٠، ج ٢.
٣. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٠.
٤. جواهر الكلام، ج ٣٢.
٥. المصدر.

«الاعتداد» في ما بعد، إن شاء الله.

نعم، لا فرق في الحمل بين كونه تامّاً أو غير تامّ حتى العلقة بعد معلوميّة كونها مبدأ لنشوء آدمي؛ لصحيح ابن الحجّاج عن الكاظمعليه السلام: «كلّ شيء يستبين أنّه حمل تمّ أو لم يتمّ فقد انقضت عدّتها، و إن كانت مضغة،[١] و إذا كانت حاملاً بإثنين لم تخرج من العدّة، إلّا بوضعهما».

المسألة السابعة: يقبل قول المرأة في العدّة و الحيض وجوداً و عدماً، بل يقدّم ادّعاؤها عند الاختلاف أيضاً؛ لصحيح زرارة عن الباقرعليه السلام: «العدّة و الحيض للنساء إذا ادّعت صدّقت».[٢]

المسألة الثامنة: إذا شكّت المرأة في الحمل، فالأصل عدمه، سواء كان قبل العدّة أو بعدها، أو في أثنائها و قبل التزويج بآخر أو بعده.

و عن الشيخ و البحراني و العلّامة عدم جواز النكاح الجديد لها إذا ارتابت قبل انقضاء العدّة (أيّ الفرض الأوّل و الثالث) لوجوه قابلة للنقاش[٣] عمدتها وجوب الاحتياط في النكاح على ما مرّ في حرف «ح» في عنوان «الاحتياط» في هذا الجزء ولكن إن أتمّ لا يفرق بين فرضهم و فرض انقضاء العدّة.

و أمّا إذا ادّعت حبلاً، ففي صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج عن الكاظم: «انتظر بها ـ في الجواهر انتظرت ـ تسعة أشهر فإن ولدت و إلّا اعتدّت بثلاثة أشهر ثمّ قد بانت منه».[٤]

أقول: يمكن أن يكون الحكم في الاعتداد الأخير على فرض عدم الولادة هو الاستحباب دون الوجوب؛ فإنّ عدّتها قد انقضت بانقضاء تسعة أشهر، و لا يعتبر القصد فيها، كما يأتي.

ولو قلنا به لكفى القصد إلى أصلها دون خصوصيّتها، كعدّة الحمل أو القروء أو

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤١.

٢. المصدر.

٣. جواهر الكلام، ج٣٢.

٤. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٢.

الشهور مثلا، فلا يفهم للاعتداد وجه بحسب القواعد، و يؤيّد التعبير بالاحتياط دون الاعتداد في بعض الروايات التي لا يعتمد على أسنادها حقّ الاعتماد.[1]

و أمّا إذا شكّ الرجل المطلّق، فيجب عليه الصبر أيضاً إلى تسعة أشهر؛ لصحيح حمّاد بن عثمان، قال لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل له أربع نسوة طلّق واحدة منهنّ و هو غائب عنهنّ، متى يجوز له أن يتزوّج؟ قال: «بعد تسعة أشهر و فيها أجلان: فساد الحيض، و فساد الحمل،»[2] و يتعدّى عن مورد الرواية بمعونة فهم العرف إلى الحاضر الجاهل و إلى عقد أخت المطلّقة و إن لم يكن تحته غيرها، و هكذا.

ثمّ إنّ هذه الصحيحة ظاهرة في أنّ أقصى مدّة الحمل هي تسعة أشهر، بل و لا يخلو الصحيحة المتقدّمة أيضاً عن دلالة ما عليها و إن استظهر صاحب العروة الوثقى منها أنّ أقصاها سنة لكن عرفت ما فيه. و يضعّفه أيضاً أنّه لا يحتمل كون الاعتداد بالثلاثة لأجل الشكّ في الحمل؛ فإنّه يستبين بعد تسعة أشهر لا محالة و إن كان أقصاه إلى سنة.

المسألة التاسعة: لو طلّق الحامل طلاقاً رجعيّاً ثمّ مات الزوج في العدّة استأنفت عدّة الوفاة. و قد ادّعي عليه الأجماع ـ بقسميه ـ و استفاضة الروايات أو تواترها مضافاً إلى ما دلّ على أنّها بحكم الزوجة الشامل للمقام، فيشملها حينئذ عموم الآية، كما في الجواهر.[3]

أقول: و هو كما أفاد بحسب دلالة الروايات،[4] ففي صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «أيّما امرأة طلّقت ثم توفّي عنها زوجها قبل أن تنقضي عدّتها و لم تحرم عليها، فإنّها ترثه ثمّ تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، و إن توفّيت و هي في عدّتها و لم تحرم عليه، فإنّه يرثها».

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين اعتداد المطلّقة بالقروء و الشهور قبل الوفاة. نعم،

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص ٤٧٩.
٣. راجع: جواهر الكلام، كتاب الطلاق، ص ٣٢٩ (الطبعة القديمة).
٤. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦٥.

إذا كانت حاملاً، فظاهر أنّ عدّتها أبعد الأجلين، كما سيأتي.

و قوله عليه السلام: «و لم تحرم عليه». يخرج البائنات عن الحكم، فهنّ على استصحاب عدّتها غير مندرجة في الآية و الرواية، فيقتصرن على إتمام عدّة الطلاق. و قد نقل عدم الخلاف فيه أيضاً.

المسألة الحادية عشرة: اختلفت الروايات المعتبرة في تحديد عدّة المتمتّع بها، ففي صحيح ابن الحجّاج بطريق الصدوق عن الصادق عليه السلام: «فحيضة و نصف مثل ما يجب على الأمة».[1]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «... و عدّة المطلّقة ثلاثة أشهر، و الأمة المطلّقة عليها نصف ما على الحرّة، و كذلك المتعة عليها مثل ما على الأمة».[2]

و في صحيح آخر له عن الصادق: «عدّة المتعة إن كانت تحيض فحيضة، و إن كانت لا تحيض فشهر و نصف».[3]

و في موثّق زرارة قال: «عدّة المتعة خمسة و أربعون يوماً»، كأنّي أنظر إلى أبي جعفر عليه السلام يعقد بيده خمسة و أربعين، إلخ.[4]

و في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام، عن الباقر عليه السلام: «عدّة المتعة حيضة». و قال: «خمسة و أربعون يوماً» لبعض أصحابه.[5]

و في صحيح ابن مسلم عند جمع أنّه سأل الصادق عليه السلام عن المتعة؟ فقال: «إن أراد أن يستقبل أمراً جديداً فعل، و ليس عليها العدّة منه، و عليها من غيره خمسة و أربعون ليلة».[6]

و يجمع بين الروايات بما في الصحيح الثاني لزرارة، فلا منافاة بينها، فالتي لا تحيض و هي في سنّ من تحيض عدّتها خمسة و أربعون يوماً. و ادّعى

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٤٨٤.

٣. المصدر، ج١٤، ص٤٧٣.

٤. المصدر، ص٤٧٣. لكن مصدر الرواية فيه إشكال قويّ.

٥. المصدر، ص٤٧٤. لكن في صحّة مصدره إشكال ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال.

٦. المصدر، ص٤٨٥.

صاحب الجواهرﷺ عليه الإجماع بقسميه.

و التي تحيض عدّتها حيضة. نعم يشكل الأمر في الرواية الأولى، و يمكن أن يشير قوله: «فحيضة و نصف إلى خمسة و أربعين يوماً» و التعبير بحيضة و نصف حيضة من جهة ما هو الغالب من رؤية الدم في كلّ شهر مرّة.

هذا، ولكن في صحيحة إسماعيل قال: سألت أباعبداللهﷺ عن المتّعة؟ فقال: «الق عبدالملك بن جريح فسأله عنه؛ فإنّ عنده منها علماً»، فلقيته... و عدّتها حيضتان، و إن كانت لا تحيض فخمسة و أربعون يوماً... فقالﷺ: «صدق أقرّ به». قال ابن أذينة: وكان زراره: يقول هذا و يحلف أنّه الحقّ، إلّا أنّه كان يقول: «إن كانت تحيض فحيضة. و إن كانت لا تحيض فشهر و نصف».[1]

و في خبر أبي‌بصير ـ بطريق المجلسيﷺ في بحاره ـ عن الباقرﷺ: «و لا تحلّ لغيرك حتّى تنقضي لها عدّتها، و عدّتها حيضتان».[2]

أقول: لا بعد فيما قاله زرارة؛ لإمكان حمل الحيضتين على الندب و أنّ الواجب هو الاعتداد بحيضة واحدة و إن كان الأحوط الاعتداد بحيضتين؛ لذهاب المشهور إليه، كما نسب إليهم. و لم ينسب الاعتداد بحيضة إلّا إلى ابن عقيل و زرارة، بل قيل: إنّه متروك بين الأصحاب.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق في مقدار العدّة المذكورة بين كون المتمتّع بها مدخولة أو غير مدخولة، لكنّ السيّد الأستاذ الخوئي صرّح لي شفاهاً بنفي الخلاف في عدم ثبوتها على الثانية.

و يمكن أن يستدلّ له برواية ابن الحجّاج عن الصادقﷺ، كما في الكافي: «ثلاث تتزوَّجْنَ على كلّ حال التي لم تحض ... و التي لم يدخل بها ...».[3]

وجه الدلالة إن قلنا بحكومة هذه الرواية على تلكم الروايات واضح، و إن لم نقل به

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ٤٤٧.

٢. بحارالأنوار، ج ١٠٣، ص ٣١٥. مصدر الرواية كتابي الحسين بن سعيد أو كتابه و كتابي النوادر و لم تصل نسخة منهما إلى صاحبي البحار و وسائل الشيعة بسند متّصل معتبر مناولة. فلا اعتماد على الرواية.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٠٦.

كان النسبة بين الإطلاقين عموم من وجه، فيتساقطان في مادّة الاجتماع، فيرجع إلى الأصل النافي عن وجوب العدّة، و حرمة النكاح، لكنّ في سند الرواية سهل بن زياد الضعيف، و متنها أيضاً يخالف المتن الذي رواه الشيخ في التهذيب،[1] و سند الشيخ أيضاً محلّ إشكال؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئيﷺ.

نعم، يتمّ الحكومة المذكورة أو الرجوع إلى الأصل في الصبيّة و اليائسة؛ لصحّة الروايات الواردة فيهما. فيمكن في غيرهما بعدم القول بالفصل. و الأحسن الاستدلال على الحكم بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: «العدّة من الماء»[2] فإنّ إطلاقه يشمل الدائمة و المنقطعة، و الظاهر من الرواية سوقها مساق التحديد، و عدم تشريع العدّة في غير الماء. نعم، ثبت الحكم في فرض الدخول المجرّد أيضاً بدليل آخر، و في غيره إطلاقها محكم، و الله العالم.

١٣٩ و ١٤٠. التربّص على المتوفّى و المفقود عنهما زوجهما

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً».[3]

أقول: لا إشكال و لا خلاف في الحكم في الجملة، و يلزم البحث في جملة من الفروع المهمّة المربوطة بالمقام:

الفرع الأوّل: مقتضى إطلاق الآية الكريمة عموم الحكم لعقد الدوام، و عقد الانقطاع من غير فرق بين الصغير و الكبير، و العاقل و المجنون،[4] و المسلمة و الذمّيّة، و من ذوات القروء و غيرهنّ، و المدخولة و غيرها، بل الأخيرة منصوصة في جملة من الروايات:

منها: صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: في الرجل يموت و تحته امرأة

---

١. المصدر، ص٤٠٣.

٢. المصدر.

٣. البقرة (٢): ٢٣٤.

٤. و إن أشكل في شمول الخطاب للمجنون و الصغير، فلا مانع من التمسّك بإطلاق الروايات، فراجعها.

لم يدخل بها؟ قال: «لها نصف المهر، و لها الميراث كاملاً، و عليها العدّة كاملة»،[١] و ما دلّ على خلافه لم يثبت اعتبار سنده، على أنّه على فرضه يحمل على التقيّة بشهادة موثّقة عبيد،[٢] فلا ينبغي الإشكال في ذلك كلّه، و إنّما الإشكال في شمول الحكم للصغيرة و المجنونة؛ فإنّ ظاهر الآية أنّ الحكم تكليفيّ لا وضعيّ، لكن قصور دلالة الآية لا يمنع عن شمول صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة آنفاً له، فإنّ الحكم فيها وضعيّ، كما يفهم من السياق، و احتمال تعلّق قوله: «عليها العدة» بفعل مقدّر «يجب» مرجوح ـ فتدبر ـ، لكنّ الرواية تلحق المجنونة بالعاقلة دون الصغيرة بالكبيرة، فإنّ الضمير في قوله عليه السلام: «عليها العدّة» راجعة إلى المرأة المذكورة في السؤال دون مطلق الأنثى، و ليس معنى الوضع بمجرّده شاملاً للصغيرة أيضاً.

الفرع الثاني: عدّة الطلاق من حينه حاضراً كان الزوج أو غائباً بحسب القاعدة، و لأجل صحيحة زرارة، و محمّد بن مسلم، و بريد بن معاوية كلّهم عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «في الغائب إذا طلّق امرأته فإنّها تعتدّ من اليوم الذي طلّقها».[٣] و الحكم حتّى في الثاني مشهور ادّعي عليه الإجماع.[٤]

هذا إذا علمت يوم الطلاق ولو ببيّنة أو حجّة شرعيّة، كخبر الثقة على إشكال فيه،[٥] لا إشكال فيه، و لو في أثناء العدّة، بل و كذا إذا ثبت لديها الطلاق بعد انقضاء مدّة العدّة و إن لم تعلم يومه، بل شهره، لكن تعلم بانصرامها، فلا يجب عليها شيء، و جاز لها التزويج؛ لصحيحي البزنطي، و صحيح محمّد بن مسلم، و صحيح أبي‌بصير.[٦]

و أمّا إذا ثبت لديها طلاقها في أثناء العدّة أو مع الشكّ في انقضائها، فمقتضى صحيح الحلبي هو الاعتداد من يوم بلوغ الخبر لا من حين الطلاق؛ فإنّه سئل الصادق عن

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦٢.
٢. المصدر، ص ٤٦٣.
٣. المصدر، ص ٤٤٤.
٤. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٧١.
٥. راجع: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٤٦؛ فإنّ خبر الثقة و إن كان حجّة على الأظهر في الموضوعات إلّا أنّه يمكن الإشكال فيه في خصوص المقام بصحيح أبي‌بصير.
٦. المصدر، ص ٤٤٥.

الرجل يطلّق امرأته و هو غائب عنها، من أيّ يوم تعتدّ به؟ فقال: «إن قامت لها بـيّنة عدل أنّها طلّقت في يوم معلوم و تيقّنت، فلتعتدّ من يوم طلّقت، و إن لم تحفظ في أيّ يوم و في أيّ شهر، فلتعتدّ من يوم يبلغها»[١] و قريب منه خبر زرارة،[٢] و خبر الكناني[٣] الضعيف سندهما.

أقول: يشكل الالتزام بإطلاقها ـ إن فرض ـ و إيجاب العدّة الكاملة على من تعلّم علماً يقينيّاً بمرور شهر أو شهرين من طلاقها، و إنّما تشكّ في أنّ المنقضي شهر و يوم أو شهر فقط بلا زيادة يوم، و لذا لم يلتزم بإطلاق المذكور صاحب الجواهر و إن اعترف بإطلاق النصّ و الفتوى، فلاحظ كلامه.[٤] و يحتمل نظر الرواية إلى فرض شكّ المرأة في مضيّ زمان من العدّة و عدمه إلّا بمقدار يوم أو يومين مثلاً، فأمرها الإمام بالاعتداد من يوم بلوغ الخبر احتياطاً.

يقول المحقّق: «و لو علمت الطلاق و لم تعلم الوقت اعتدّت عند البلوغ»، و يقول صاحب الجواهر: «بلا خلاف أجده؛ لصحيح الحلبي».

بقي شيء في المقام و هو أنّ ظاهر قوله تعالى: «وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ...» اعتبار العلم و القصد في العدّة؛ فإنّ التربّص بـمعنى الانـتظار و حـبس النـفس عـن الترويج، و يمكن أن يستشهد له بموثّقة عمّار المتقدّمة الآمرة بالاعتداد ثلاثة أشهر بعد مضيّ السنة عن الطلاق بدعوى أنهّ لاعتبار قصد خصوصيّة العدّة. نعم، قد مرّ هجرها بين الأصحاب في كلام صاحب الجواهر.

و كذا بموثّقة عبدالرحمن بن الحجّاج المذكورة في المسألة السابعة المتقدّمة و إن احتملنا كون الاعتداد بالثلاثة مستحبّة غير لازمة، لكنّ النصوص المتقدّمة و غـيرها كالصريح في خلاف هذا الاستظهار، فلا يتعلّق الحكم بفرض القصد.

هذا في عدّة المطلّقة، و أمّا عدّة المتوفّى عنها زوجها، فهي من حين بلوغ الخـبر

١ـ٢. المصدر، ص٤٤٤.

٣. المصدر، ص ٤٤٥. لم يظهر أنّ الضمير في «تيقّنت» و «لم تحفّظ» راجع إلى البيّنة أو إلى الامرأة.

٤. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٣٧٦.

إليها، و قد نقل الاتّفاق عليه بعد استفاضة الروايات أو تواترها.

أقول: الروايات على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما يدلّ على أنّها من يوم بلوغ خبر الوفاة و هو عدّة من الصحاح.[١]

القسم الثاني: ما يدلّ على أنّها من يوم الوفاة، و هو ثلاثة روايات لكنّ المعتبر منها سنداً هو صحيحة الحلبي، ففي ذيلها: «و إن كانت ليست بحبلي، فقد مضت عدتّها إذا قامت لها البيّنة أنّه مات في يوم كذا و كذا، و إن لم يكن لها بيّنة فلتعتدّ من يوم سمعت».[٢]

القسم الثالث: صحيحة منصور عن الصادق عليه السلام في المرأة يموت زوجها أو يطلّقها و هو غائب؟ قال: «إن كان مسيرة أيّام، فمن يوم يموت زوجها تعتدّ، و إن كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر؛ لأنّها لابدّ من أن تحدّ له».[٣]

و بالأوّل قال المشهور، و إلى الثاني مال الشهيد الثاني؛ تبعاً لابن الجنيد حملاً للقسم الأوّل على الندب، لكنّه حمل بعيد، لاسيّما بملاحظة صحيحة البزنطي، مع أنّ صحيحة الحلبي موافقة لجميع العامّة، كما قيل، فيتعيّن حملها على التقيّة إلّا أن يقال: إنّها موافقة للقرآن، الظاهر أو المشعر في اتّصال التربّص بالموت، فتقدّم على الروايات المعارضة لها.

نعم، إذا قلنا: إنّ التربّص لا يتحقّق إلّا عن علم و قصد أصبح ما دلّ على قول المشهور موافقاً للكتاب، و هذه الصحيحة مخالفة لها، لكنّ المشهور أنفسهم يرون تحقّق التربّص في فرض الجهل في عدّة المطلّقة. نعم، تقدّم في أوّل هذا الكتاب أنّ موافقة القرآن ليست من المرجّحات، خلافاً للمشهور.

و بالثالث التزم الشيخ في محكيّ تهذيبه و لا بأس به؛ إذ به يقيّد المطلقات إلّا أنّ إجمال التعليل المذكور في الرواية يثبّطنا عن مخالفة المشهور، فإنّه لا يصلح للتشقيق

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٦ ـ ٤٤٩.

٢. المصدر، ص٤٤٨.

٣. المصدر، ص٤٤٩. ثمّ إنّ السؤال و إن كان عن المطلّقة و المتوفّى عنها زوجها معاً لكنّ ذيل الجواب يدلّ على اختصاص الحكم بالأخيرة، فيشكل انسحابه على الأولى أي المطلّقة.

المزبور فيها، بل هو يقتضي الاعتداد من حين بلوغ الخبر مطلقاً في القريب و البعيد، كما علّل به الحكم في الروايات المطلقة، فالأحسن ـ ولو من باب الاحتياط ـ الواجب هو الالتزام بقول المشهور.

الفرع الثالث: ذكر صاحب الجواهر‌ أنّ ظاهر الأصحاب اعتداد زوجة الحاضر من حين الوفاة و إن لم يبلغها الخبر لمانع من الموانع، كالحبس، و المرض، و نحوهما حتّى مضى جملة من العدّة، بل أكثرها، بل جميعها، و لعلّه لظهور أدلّة العدّة في الاتّصال بسببها خرج منها الغائب؛ للنصوص المزبورة، المحمول ما فيها ـ من الإطلاق الشامل له و لغيره ـ على التقييد بالغائب في غيرها، أو المنساق من مواردها، و فحواها، و غيرهما.[١]

أقول: الحمل المذكور غير واضح، فيمكن إلحاق الحاضر بالغائب،[٢] و أنّ العبرة في ابتداء العدّة ببلوغ خبر الوفاة إليها و إن كان بعد الوفاة بمدّة لمرض، أو حبس أو غير ذلك.

ففي صحيح البزنطي عن الرضا‌: «المتوفّى عنها زوجها تعتدّ من يوم يبلغها؛ لأنّها تريد أن تحدّ عليه»، و قريب منه صحيح الفضلاء، فلاحظ.[٣]

ثمّ إنّ صحيحة منصور لا تشمل زوجة الحاضر، فلا يشملها التفصيل الذي اختاره الشيخ‌، فتشملها المطلقات، فتنتج أنّ زوجة الحاضر أسوأ حالاً من زوجة الغائب، و هذا أمر مستبعد ربّما يؤيّد صحّة ما ذهب إليه المشهور، و ضعف التفصيل المذكور.

تنبيه

في جملة من الروايات المعتبرة تعليل ابتداء عدّة الوفاة من حين بلوغ الخبر بأنّها تريد أن تحدّ على زوجها والحداد واجب، كما مرّ في الجزء الأوّل، و في هذا الجزء في حرف «ح». و ادّعى صاحب الجواهر تواتر الأخبار و الإجماع بقسميه عليه.

---

١. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٣٨٤.

٢. و إن لم يجد صاحب الجواهر أحداً ذكره، بل ذكر أنّ ظاهرهم خلافه.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٦ و ٤٤٧.

الفرع الرابع: الاعتداد بأربعة أشهر و عشر لا يختصّ بالمتوفّى عنها زوجها، بل هو لزوجة المفقود أيضاً في الجملة. و إليك ما وجدته من الروايات المعتبرة سنداً الواردة في المسألة:

أولاها: موثّقة سماعة عند جمع، قال: سألته عن المفقود؟ فقال: «إن علمت أنّه في أرض فهي منتظرة له أبداً حتّى يأتيها موته أو يأتيها طلاق، و إن لم تعلم أين هو من الأرض ولم يأتها منه كتاب و لا خبر، فإنّها تاتي الإمام فيأمرها أن تنتظر أربع سنين فيطلب[١] في الأرض، فإن لم يوجد له خبر حتّى يمضي الأربع سنين أمرها أن تعتدّ أربعة أشهر و عشراً ثمّ تحلّ للأزواج، فإن قدم زوجها بعد ما تنقضي عدّتها، فليس له عليها رجعة، و إن قدم و هي في عدّتها أربعة أشهر و عشراً، فهو أملك برجعتها».[٢]

ثانيتها: صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن المفقود؟ فقال: «المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث[٣] الوالي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها، فإن لم يوجد له أثر أمر الوالي وليّه أن ينفق عليها، فما أنفق عليها فهي امرأته» قال: قلت: فإنّها تقول: فإنّي أريد ما تريد النساء، قال: «ليس ذاك لها و لا كرامة، فإن لم ينفق عليها وليّه أو وكيله أمره أن يطلّقها، فكان ذلك عليها طلاقاً واجباً».[٤]

ثالثتها: صحيحة بريد بن معاوية قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المفقود، كيف تصنع امرأته؟ فقال: «ما سكتت عنه و صبرت فخل عنها، و إن رفعت أمرها إلى الوالي أجّلها أربع سنين، ثمّ يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه فليسأل عنه، فإن خبر عنه بحياة صبرت، و إن لم يخبر عنه بحياة حتى تمضى الأربع سنين، دعا وليّ الزوج المفقود فقيل له: هل للمفقود مال؟ فإن كان للمفقود مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته، و إن

---

١. بصيغة المعلوم أي يطلب الإمام كما يظهر من بقيّة الروايات أيضاً.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٩٠. و عندي طريق الشيخ إلى الحسين غير معتبر.

٣. المتراءى من هذه الجملة بدواً أنّ البعث و الكتابة بعد مضيّ أربع سنين، لكنّها تحمل على صحّة بريد حمل المبهم على المفسّر، أو حمل الظاهر على الأظهر. و يمكن أن لا تحمل عليها بل يلتزم بكلّيّتهما فإن راجعت الحاكم قبل مضيّ أربعة سنين أجّلها الحاكم أربعة سنين، و إن راجعته بعد مضيّها بعث الحكم رسولاً أو كتب كتاباً ثمّ بعد ذلك يأمر وليّه بطلاقها إن لم ينفق عليها. نعم، إن قلنا به فلابدّ من اعتبار تحقّق الفحص في المدّة المذكورة من قبل المرأة. و أمّا إذا راجعته بعد المدّة من دون فحص يفحص مدّة ما بأمر الحاكم.

٤. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٩٠.

لم يكن له مال قيل للوليّ: أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوّج ما أنفق عليها، و إن أبى أن ينفق عليها أجبره الوالي على أن يطلّق تطليقة في استقبال العدّة و هي طاهر، فيصير طلاق الوليّ طلاق الزوج، فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدّتها من يوم طلّقها الوليّ فبدا له أن يراجعها فهي امرأته و هي عنده على تطليقتين، و إن انقضت العدّة قبل أن يجيء و يراجع، فقد حلّت للأزواج، و لا سبيل للأوّل عليها».[1]

أقول: فالطلاق رجعي و إن كان العدّة بمقدار عدّة الوفاة. و ذهب جماعة إلى أنّها عدّة الطلاق دون الوفاة و هو ضعيف، كما يظهر من رواية سماعة. و صحيحة معاوية، و مثله في الضعف ما حكي عن جمع من عدم الاحتياج إلى الطلاق، بل يكفي أمر الحاكم بالاعتداد اعتماداً على رواية سماعة، لكنّها مقيّدة بغيرها جمعاً، كما هو المشهور، على أنّها ضعيفة سنداً، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

قال صاحب العروةﷺ:

هل اللازم من الأوّل رفع أمرها إلى الحاكم لضرب الأجل و الفحص في الأطراف ببعث شخص أو بالكتابة، كما هو ظاهر المشهور أو يكفيمضيّ أربع سنين و لو قبل الترافع و من غير أمر الحاكم، كما اختاره صاحب الحدائق تبعاً للكاشاني؟

أقول: الأوّل هو المستفاد من الروايات إلّا أن يحمل على التمثيل، أو يقطع بعدم خصوصيّة في تأجيل الحاكم و أنّ المناط هو مضيّ أربع سنين مع الفحص فيالجملة،[2] كما أنّه في صورة فقد الوليّ، فالظاهر قيام حاكم الشرع مقامه في إيقاع الطلاق، ولا خصوصيّة للوليّ، بل الفحص أيضاً لا خصوصية له، و إنّما هو لأجل تبيّن حال الزوج، فلو حصل اليأس من الاطّلاع عليه، سقط وجوبه، و لكن لا يصحّ طلاقها إلّا بعد مضيّ المدّة. نعم، الحكم مخصوص بالدائمة و لا يشمل المتعة، لذكر «الطلاق» و «الإنفاق» إلّا أن يقال بأولويّة جواز هبة المدّة إذا لم يوجد لها نفقة و لو بالخدمة إلّا بتزويج.[3]

---

۱. المصدر، ص۳۸۹.

۲. قال السيّد الأستاذ الخويي (دام ظلّه) في منهاج الصالحين بعد اختياره: «ولكنّ الحاكم يأمر بالفحص عنه مقداراً ما ثمّ يأمر بالطّلاق. أو يطلّق». أقول: و هو المعتمد؛ لصحيح الحلبي السابق، و قد تقدّم وجهه في الحاشية السابقة.

۳. راجع: العروة الوثقى.

ثمّ إنّه لا فرق في المفقود بين المسافر و من كان في معركة القتال، أو في السفينة فكسرت، أو في الحبس، أو أخذه الحكومة و غير ذلك، كما أنّه لا خصوصيّة للكتابة عرفاً، بل المدار على الفحص و إن كان الفاحص فاسقاً إذا علم صدقه ولو بالقرينة.[١]

الفرع الخامس: إذا طلّق زوجته رجعيّاً فمات في أثناء العدّة، اعتدّت عدّة الوفاة. و أمّا لو كان الطلاق بائناً، أكملت عدّة الطلاق لا غير؛ لروايات: منها: صحيحة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «أيّما امرأة طلّقت ثمّ توفّي عنها زوجها قبل أن تنقضي عدّتها و لم تحرم عليه فإنّه يرثها».[٢]

تنبيه

لم نذكر الأحكام الخاصّة بالأمة؛ لخروجها عن محلّ الابتلاء، كما أنّا لم نفصّل القول في مسائل عدّة الطلاق وعدّه الوفاة. و لاحظ عنوان «الاعتداد» في حرف «ع» أيضاً.

❑ المرابطة

قال الله تعالى في آخر سورة آل عمران: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصابِرُوا وَرابِطُوا وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحونَ».[٣]

أقول: لا بعد في حمل الأوامر المذكورة على الإرشاد، أو على مطلق الرجحان الشامل للوجوب و الندب، و على تقدير وجوب المرابطة شرعاً يمكن أن يستدلّ به على وجوب إقامة النظام المادّيّ والمعنويّ، فنوجب الصناعات المحتاجة إليها وجوباً كفائيّاً؛ و ذلك لأنّ المراد بالمرابطة ظاهراً هو المواظبة، و حذف المتعلّق يدلّ على العموم، فيكون المحصّل ما عرفت، فتأمّل. و أمّا ما في صحيح ابن مسكان و غيره عن الصادق عليه السلام: «... و رابطوا على الأئمّة[٤] فهو من قبيل التأويل، فلا ينافي ظاهره. أو ذكر

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦٤.
٣. آل عمران (٣): ٢٠٠.
٤. البرهان، ج ١، ص ٣٣٤. و في الصحيح المذكور: «اصبروا على المصائب، و صابروا على الفرائض».

أحد المصاديق، و لا يحمل الآية على مواظبة الحدود والثغور؛ لأنّها اصطلاح حادث بعد نزول القرآن.

▫ الترتيل

قال الله تعالى: «يا أَيُّها المُـزَّمِّـلُ * قُـمِ اللَّـيْلَ إِلّا قَلِـيلاً... وَرَتِّلِ القُرْآنَ تَرْتِـيلاً».[١]

قال في القاموس: «الرتل ـ محرّكة ـ: حسن تناسق الشيء ... و الحسن من الكلام ... و رتّل الكلام ترتيلاً؛ أحسن تأليفه».

و في رواية عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «بيّنه بياناً و تهذّه هذّة الشعر، و لا تنثر نثر الرمل، ولكن أفزِع (أفزعوا) قلوبكم القاسية، و لا يكن همّ أحدكم آخر السورة».

الظاهر عدم استفادة الحكم الإلزامي من الأمر، بل هو محمول على الندب، و يمكن أن يقال: إنّ ترتيل القرآن ـ و هو تبيين حروفه على تواليها ـ شرط في صحّة القراءة، فبفقدانه تبطل القراءة، فتبطل به الصلاة، فيكون الأمر غيريّاً؛ بناء على تخصيص الترتيل بالترتيل في الصلاة.

▫ رجاء الوقار

قال الله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام لقومه: «ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقاراً».[٢]

أقول: الاستفهام إنكاريّ، فتدلّ الآية على الوجوب؛ إذ لا إنكار على ترك غير الواجب، و الوقار ـ كما قيل ـ بمعنى العظمة اسم من التوقير، بمعنى التعظيم، و الرجاء هو الظنّ بما فيه مسرّة ضدّ الخوف، و المراد به هنا مطلق الاعتقاد.

و عليه، فتكون اعتقاد تعظيمه تعالى و وقاره لازماً حتّى علينا ـ معاشرَ المسلمين ـ لا بالاستصحاب؛ فإنّه غير خال عن الإيراد، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمه الله، بل للقطع بعدم نسخ مثل هذا الحكم إلّا أن يناقش بأنّ الاعتقاد المذكور كناية عن الإيمان به تعالى بقرينة كون المخاطبين كفّاراً، فلاحظ و تأمّل.

---

١. المزمّل (٧٣): ١ ـ ٤.

٢. نوح (٧١): ١٣.

◻ إرجاع البصر

قال الله تعالى: «ما تَرىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمـٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِـعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ٱرْجِـعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلبَصَرُ خاسِئاً وَهُوَ حَسِـيرٌ».[1]

إرجاع البصر هو النظر ثانياً، و هو كناية عن المداقّة في النظر و الإمعان فيه، كما قيل. و على كلّ حالٍ، لا يستفاد من الآية الأمر المولويّ، بل الأمر إرشاديّ، كما لا يخفى.

◻ الرجوع من البيوت

قال الله تعالى: «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلا تَدْخُلُوها حَتّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا فَٱرْجِعُوا هُوَ أَزْكىٰ لَكُمْ».[2]

أقول: دخول بيت الغير من دون إذنه محرّم؛ فإنّه تصرّف في مال الغير، أو اطّلاع على عورة الغير، فالأمر بالرجوع ـ ظاهراً ـ غير ذاتيّ، بل عرضي من جهة ترك الحرمة، فإنّ الرجوع لا يكون واجباً، كما لا يخفى.

١٤١. الرجم

في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «و قضى أمير المؤمنين عليه السلام للمحصن الرجم».[3]

و في صحيحتي محمّد بن مسلم و زرارة عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة ثمّ الرجم».[4]

أقول: وجوب رجم المحصن و المحصنة ـ في الجملة ـ ممّا لا خلاف فيه، بل قيل:

---

١. الملك (٦٧): ٣ و ٤.
٢. النور (٢٤): ٢٨.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٧.
٤. المصدر، ص٣٤٨ و ٣٤٩.

إنّ الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض أو متواتر، كالنصوص.[١]

و نذكر هنا بعض المسائل المهمّة على سبيل الاختصار:

١. الإحصان في الرجل عبارة عن وطء فرج مملوك بعقد دائم يغدو عليه و يروح، فمن لم يملك، أو أملك و لم يطأ بعد، أو وطئ متعةً لا يكون محصناً فلا يرجم إذا زنى، بل يجلد.

أمّا القيد الأوّل (و هو اعتبار الوطء)، فيدلّ عليه روايات كثيرة: منها: صحيحة رفاعة عن الصادقعليه السلام: الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم؟ قال: «لا».

منها: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما: سألته عن قول الله عزّوجلّ: «فَإِذا أُحْصِنَّ»؟ قال: «إحصانهنّ أن يدخل بهنّ»، قلت: إن لم يدخل بهنّ أما عليهنّ حدّ؟ قال: «بلى».[٢]

و إنّما يدفع الرجم لو ثبت عدم الدخول. و أمّا إذا شكّ فيه فيرجم، و لا يصدّق الزاني في ادّعائه عدم الوطء؛ تقديماً للظاهر على الأصل؛ لمعتبرة إسحاق قلت لأبي إبراهيمعليه السلام: الرجل تكون له الجارية أتحصنه؟ قال: فقال: «نعم إنّما هو على وجه الاستغناء»، قال: قلت: و المرأة المتعة؟ قال: فقال: «لا، إنّما ذلك على الشيء الدائم»، قال: قلت: فإن زعم أنّه لم يكن يطأها؟ قال: فقال: «لا يصدّق، و إنّما أوجب ذلك عليه؛ لأنّه يملكها»،[٣] و قريب منها معتبرته الأخرى، و ليس فيها التعليل المذكور.

و هل عدم تصديقه في خصوص المملوكة أو يجري في الزوجة الحرّة أيضاً؟ فيه وجهان: من عدم الخصوصيّة، و من اقتصار الحكم المخالف للقاعدة على مورده. فتأمّل.

و هل يلحق المرأة بالرجل في عدم التصديق؟ فيه تردّد، و الأظهر هو الثاني، فما لم يثبت وطؤها لا ترجم.

ثمّ مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق بين القبل و الدبر، كما في نظائر المقام، لكنّ

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣١٩.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٨ و ٣٥٩؛ جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٧٢: نعم، لو لم يتمكّن إلّا من الدبر أمكن الإشكال فيه بعدم انسياقه من النصوص.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٣. مقتضى التعليل وجوب رجم المملّك و إن لم يعلم عدم دخوله بها، لكنّ المفهوم من قوله: «لا يصدّق» «مكان لا عبرة به» ربّما ينافي التعليل، و جملة من نواقص الروايات من ذنب النقل بالمعنى.

عن الرياض: الفرج هو القبل دون الدبر، كما صرّح به جماعة من غير خلاف بينهم أجده، إلّا من إطلاق نحو عبارة المتن، و فيه ما عرفته من إمكان حمله على الغالب، و استشكله في الجواهر إذا كان الواطئ في الدبر متمكّناً من الفرج،[1] و الله العالم.

و أمّا القيد الثالث (و هو اعتبار الدوام)، فيدلّ عليه أيضاً روايات: منها: معتبرة إسحاق المتقدّمة.

و أمّا القيد الأخير، فيدلّ عليه صحيح إسماعيل عن الباقرعليه السلام، قال: قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدوه عليه و يروح فهو محصن».[2]

و صحيح محمّد عن الصادقعليه السلام: «المغيب و المغيبة ليس عليهما رجم إلّا أن يكون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل».[3]

و في صحيح أبي عبيدة عن الباقرعليه السلام: «قضى أميرالمؤمنينعليه السلام في الرجل الذي له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة أن يدرأ عنه الرجم، و يضرب حدّ الزاني». قال: «و قضى في رجل محبوس في السجن و له امرأة حرّة في بيته في المصر و هو لا يصل إليها، فزنى في السجن قال: «عليه الحدّ (يجلد الجلد) و يدرأ عنه الرجم».[4]

و اعلم، أنّه يعتبر الحرّيّة في إحصان الرجل بلا خلاف؛ لبعض الروايات المعتبرة، ولكنّ الكلام في أنّه هل يعتبر في رجمه كون الطرف الآخر أيضاً حرّاً أم لا؟

مقتضى معتبري إسحاق المشار إليهما سابقاً هو عدم الاعتبار. و قيل: هذا هو المشهور شهرة عظيمة. و ذهب جمع إلى الاعتبار، و عدم تحقّق الإحصان بالأمة، و استدلّوا بجملة من الروايات الصحاح، فلاحظ مباني تكملة المنهاج.[5]

و قال في الشرائع و الجواهر:

(و الإحصان في المرأة كالإحصان في الرجل) بلا خلاف أجده، بل عن الغنية: الإجماع عليه؛ لاشتراك معنى الإحصان فيهما نصّاً و فتوىً، لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٧٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٢.

٣. المصدر، ص٣٥٥.

٤. المصدر، ص٣٥٥.

٥. مباني تكملة المنهاج، ج١، ص٦٠٣.

إرادته الفعل على الوجه المزبور لا إرادتها متى شاءت، ضرورة عدم كون ذلك حقّاً لها.

و في صحيحة أبي عبيدة عن أبي‌عبدالله عليه السلام: سألته عن امرأة تزوّجت برجل و لها زوج؟ فقال: «إن كان زوجها مقيماً معها في المصر الذي هي فيه تصل إليه و يصل إليها؛ فإنّ عليها ما على الزاني المحصن الرجم، و إن كان زوجها الأوّل غائباً أو مقيماً معها في المصر الذي هي فيه، و لا يصل إليها و لا تصل إليه، فإنّ عليها ما على الزانية غير المحصنة».

ثمّ إنّه نفى الخلاف في عدم اعتبار حياة المزنيّ بها قي ثبوت الجلد أو الرجم على الزاني، فلا يفرق الحال بين كونها حيّة أو ميّتة، و يدلّ عليه بعض الروايات[١] أيضاً.

٢. هل يثبت في موارد الرجم الجلد أم هو ساقط؟ و تفصيل الكلام فيه في موردين:

المورد الأوّل: في الشيخ و الشيخة. ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «في الشيخ و الشيخة جلد مائة و الرجم، و البكر و البكرة جلد مائة و نفي سنة».[٢]

و في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى أميرالمؤمنين في الشيخ و الشيخة أن يجلدا مائة، و قضى للمحصن الرجم، و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مائة و نفي سنة في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها».[٣]

أقول: مقتضى الجمع بين الروايتين ـ حسب المتفاهم العرفي ـ هو أنّ الشيخ و الشيخة المحصنين يجلدان و يرجمان. و ادّعي الإجماع عليه أيضاً،[٤] و غير المحصنين يجلدان فقط، و منه يظهر حال صحيح ابن سنان،[٥] و صحيح سليمان بن خالد.[٦]

المورد الثاني: في الشابّ و الشابّة المحصنين. ففي صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «... فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد»،[٧] و هذا هو المستفاد من

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٠.

٢. المصدر، ص٣٤٨.

٣. المصدر، ص٣٤٧.

٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣١٨.

٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٧.

٦. المصدر، ص٣٥٠. لكن قوله عليه السلام في آخرهما: «قد قضيا الشهوة» يابى عن الحمل على المحصن.

٧. المصدر، ص٣٤٦.

صحيح محمّد بن قيس السابق، و موثّقة سماعة[١] أيضاً.

و في صحيح أبي‌العباس عنه عليه السلام: «رجم رسول الله صلى الله عليه و آله و لم يجلد» و ذكروا أنّ عليّاً رجم بالكوفة و جلد، فأنكر ذلك أبو عبدالله عليه السلام، و قال: «ما نعرف هذا».[٢]

و ذكر السيّد الأستاذ (دام ظلّه) «أنّه يدلّ على نفي الوقوع لاعلى نفي التشريع» و هو عجيب؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله لا يترك الواجب، فعدم وقوع الجلد في مورد الرجم من دون ذكر علّة يدلّ على عدم وجوبه لا محالة، و نقل عن الشيخ الطوسي وجه آخر و هو إيضاً غير ظاهر.

و في رواية عبدالله بن طلحة، و رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «إذا زنى الشيخ و العجوز (الشيخة) جلدا ثمّ رجما عقوبةً لهما، و إذا زنى النصف من الرجال رجم و لم يجلد إذا كان قد أحصن...»،[٣] و يؤيّده بعض الروايات الآخر أيضاً، لكن يعارضها صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة ثمّ الرجم»،[٤] و صحيح زرارة عنه عليه السلام المتّحد مع ما قبله متناً،[٥] و روايته الأخرى،[٦] و صحيح الفضيل، قال: سمعت أبا عبدالله: «... إلّا الزاني المحصن؛ فإنّه لا يرجمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلة ثمّ يرجمه».[٧]

و اختار الثاني صاحب الجواهر تبعاً للمحقّق، و نسبه إلى الشيخين، و ابن إدريس، و عامّة المتأخّرين، بل قال: «ادّعى عليه الشهرة غير واحد».

و ذهب السيّد الأستاذ في مباني تكملة منهاجه[٨] إلى الأوّل، فإنّ الطائفة الأولى مخصوصة بغير الشيخ و الشيخة؛ لما مرّ من وجوب الجمع في حقّهما، فإذا اختصّت

---

١. المصدر، ص٣٤٧.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص٣٤٩. و الرواية ظاهرة في عدم اعتبار الإحصان في رجم الشيخ و الشيخة، لكن يحمل عليه جمعاً بينها و بين ما مرّ، على أنّ أسنادها الثلاثة غير خالية عن الإشكال.

٤. المصدر، ص٣٤٨.

٥. المصدر، ص٣٤٩.

٦. المصدر، ص٣٤٨.

٧. المصدر، ص٣٤٣.

٨. ص١٩٧، ج١.

بالشابّ و الشابّة تكون أخصّ من الطائفة الثانية، فتحمل على الشيخ و الشيخة، لكنّه حمل بعيد و إن لم يكن مخالفاً للصناعة،[١] فإذا لم نجوّز حملها على الشيخ و الشيخة، فبعد التعارض تقدّم الثانية على الأوّل، الموافقة للعامّة، المخالفة لإطلاق الكتاب.

و أمّا موثّق زرارة من قضاء عليّ عليه السلام في امرأة زنت، فحبلت، فقتلت ولدها سرّاً، فأمر بها، فجلدها مائة جلدة، ثمّ رجمت و كانت[ن] أوّل من رجمها.[٢]

فلا يمكن حمله على الشيخة؛ لقرينة الحبل، فعلى القول الثاني حاله ظاهر، و على القول الأوّل، فيمكن أن يلتزم به في مورده لكنّ الموثّق غير وارد في المحصنة، بل الإطلاق لا يشملها؛ لأنّه يحكي عن قضيّة في واقعة خاصّة، فلا يصحّ مدركاً للحكم.

٣. إنّما ترجم المحصنة إذا زنى بها الرجل، و أمّا إذا زنى بها غير المدرك لا ترجم، بل تجلد الحدّ؛ لصحيحة أبي بصير[٣] عن الصادق عليه السلام.

و هل يدرأ الرجم عن الرجل إذا زنى بغير مدركة؟ قيل: نعم، بل نسب إلى المشهور، و لعلّ الأقوى العدم، وفاقاً لجمع، للإطلاق، فلاحظ و تأمّل؛ فإنّ إطلاق معتبرة أبي مريم يدلّ على قول المشهور،[٤] و بين الإطلاقين عموم من وجه يتعارضان في مادّة الاجتماع، و هو دخول الرجل الجامع لشرائط الإحصان بغير البالغة، فإمّا يتساقطان و يرجع إلى البزاءة عن الرجم، أو يرجع الإطلاق الثاني؛ لكونه موافقاً لإطلاق القرآن، و موافقة القرآن أحد المرجّحات عند المشهور في زماننا.

٤. في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «... و لا يرجم إن زنى بيهوديّة أو نصرانيّة أو أمة، فإن فجر بامرأة حرّة و له امرأة حرّة فإنّ عليه الرجم ـ و قال: ـ وكما لا تحصنه الأمة و اليهوديّة و النصرانيّة إن زنى بحرّة، كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهوديّة أو نصرانيّة أو أمة و تحته حرّة».[٥]

---

١. بناء على صحّة انقلاب النسبة، كما ذهب إليها السيّد الأستاذ تبعاً لشيخه النائيني رحمه الله؛ لكنّها غير واضحة، و لا يبعد القول ببطلانه تبعاً للشيخ، و صاحب الكفاية و غيرهما، و تفصيله في باب التعادل و الترجيح من علم الأصول.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٩.

٣. المصدر، ص٣٦٢.

٤. المصدر، ص٣٦٢.

٥. المصدر، ص٣٥٤.

أقول: المستفاد منها اعتبار إسلام الزوجة و المزنيّ بها و حرّيّتهما في الإحصان و الرجم، لكن قال السيّد الأستاذ في مباني تكملة المنهاج: «إنّه مقطوع الفساد؛ إذ لا يعتبر في المزنيّ بها الإسلام و الحرّيّة بلا خلاف و لا إشكال».

أقول: أمّا اعتبار الحرّيّة، فقد مرّ بحثه في الجملة، و لا ملزم لتحقيقه في مثل هذه الأعصار، و أمّا اعتبار الإسلام في الإحصان و الرجم، فلا معارض للصحيحة في الإحصان سوى المطلقات، و أمّا في الرجم، فيعارضها رواية السكوني عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «إنّ محمّد بن أبي‌بكر كتب إلى عليّ عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة فكتب إليه: إن كان محصناً فارجمه...»،[1] لكن سندها غير معتبر.

نعم، الكافر و الكافرة يحصن كلّ منهما الآخر؛ لقول الباقر عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «و النصرانيّ يحصن اليهوديّة و اليهوديّة يحصن النصرانيّة».[2]

ثمّ إذا زنى كافر بكافرة لم يجب رجمهما، بل يتخيّر الإمام بين الرجم و الدفع إلى ملّتهما بلا خلاف بين الأصحاب كما قيل، و استدلّ عليه بقوله تعالى: «فَإِنْ جاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ...» لكنّ الإعراض غير الدفع، كما هو ظاهر.

٥. لا فرق في المحصنة بين المطلّقة رجعيّاً و عدمها؛ فإنّ الرجعيّة زوجة، و لا أعلم خلافاً في الحكم أيضاً، مع أنّ رواية الكناسي[3] تدلّ عليه بالخصوص، و النتيجة أنّ الطلاق الرجعيّ لا أثر له في الحكم على الزوجين.

٦. يثبت الرجم بالإقرار أربع مرّات، كما مرّ في بحث الجلد في حرف «ج» لكن إذا لم يعقبه الإنكار و إلّا للغى في إثبات الرجم فقط دون الحد؛ لعدّة من الروايات: منها: صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: «من أقرّ على نفسه بحدّ أقمته عليه إلّا الرجم؛ فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم»،[4] و كذا يثبت بشهادة أربعة شهود[5] على الإيلاج و

---

١. المصدر، ص٣٦١.

٢. المصدر، ص٣٥٧. و لعلّ الصحيح: «و اليهوديّ يحصن النصرانيّة».

٣. المصدر، ص٣١٩.

٤. المصدر.

٥. راجع: المصدر، ج١٥، ص٦٠٢: قيل: لا يكون الزوج أحدهم، خلافاً لما عن الأكثر، و ذلك لصحيح مسمع الدالّ ←

الإخراج كالميل في المكحلة،[١] كما يدلّ عليه روايات كثيرة معتبرة سنداً:[٢]

منها: صحيحة محمّد بن قيس عن الباقر، عن أميرالمؤمنينعليه السلام: «لا يرجم رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج، ـ و قال: ـ لا أكون أوّل الشهود الأربعة، أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلَد».

و في صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام، أنّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة، فشهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان: «وجب عليه الرجم، و إن شهد عليه رجلان و أربع نسوة، فلا تجوز شهادتهم، و لا يرجم، و لكن يضرب حدّ الزاني».[٣]

٦. كيفيّة الرجم ـ كما في موثّقة سماعة عن الصادقعليه السلام ـ هو أن: «تدفن المرأة إلى وسطها ثمّ يرمي الإمام و يرمي الناس بأحجار صغار، و لا يدفن الرجل إذا رجم إلّا إلى حقويه».[٤]

و في معتبرة أبي بصير عنهعليه السلام: «تدفن المرأة إلى وسطها[٥] إذا أرادوا أن يرجموها، و يرمي الإمام ثمّ يرمي الناس بعد بأحجار صغار».

و في المرفوعة التي لا يبعد اعتبارها[٦] عنهعليه السلام: «إذا أقرّ الزاني المحصن كان أوّل من يرجمه الإمام ثمّ الناس، فإذا قامت عليه البيّنة، كان أوّل من يرجمه البيّنة ثمّ الإمام ثمّ الناس».[٧] و هذا هو المشهور بين الفقهاء كما قيل، و إذا ناقشنا في اعتبار الرواية سنداً، فلا يبعد وجوب بدء الإمام أو وكيله، و كذا الحاكم الشرعي أو وكيله بالرجم

← على جلد الثلاثة و ملاعنة الزوج. أقول: لكن في سند الرواية إبراهيم بن نعيم و هو مشترك، فلاحظ معجم رجال الحديث.

١. المستفاد من الروايات ـ مضافا إلى نفس مفهوم الشهادة ـ أن تكون الشهادة عن حسّ و رؤية، و أمّا رؤية نفس العمل و إدخال الفرج في الفرج، فهي متعذّرة غالباً، و لا يبعد الاكتفاء برؤية بعض الأفعال الملازمة للدخول، و بها يصدّق رؤية الدخول و الجماع عرفاً، كما في سائر الأفعال.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧١ ـ ٣٧٣.

٣. المصدر، ص٤٠١.

٤. المصدر، ص٣٧٤ و ٣٧٥. الحقو: الإزار و معقده. جاى بستن إزار و شلوار.

٥. المصدر، ص٣٧٤. لكن في صحيحة أبي مريم: «و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الثديين»؛ لأجله قيّد بعضهم الوسط بموضع الثديين. فافهم.

٦. و السند هكذا: رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن المغيرة و صفوان و غير واحد رفعوه إلى أبي عبداللهعليه السلام، فتامّل فيه.

٧. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧٤.

مطلقاً؛ عملاً بإطلاق معتبرة أبي بصير، كما ذهب إليه بعض المحقّقين من مشائخنا الأعلام.

٧. يتأخّر الرجم إلى بعد الولادة و الرضاعة إذا كانت المحصنة الزانية حبلى، ففي موثقة عمّار قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن محصنة زنت و هي حبلى؟ قال: «تقرّ حتى تضع ما في بطنها و ترضع ولدها ثمّ ترجم».[١]

بل في رواية معتبرة عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «... فانطلقي فارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله ... قال: فانطلقي فأكفّليه حتى يعقل أن يأكل و يشرب و لا يتردّي من سطح و لا يتهوّر في بئر» قال: فانصرفت و هي تبكي ... فاستقبلها عمرو بن‌حريث ... فقال لها: ارجعي إليه فأنا أكفّله ... فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: «أبعد أربع شهادات بالله لتكفّلنّه و أنت صاغر».[٢] الحديث و قد ذكر أنّه رجمها.

لكن الرواية غير قابلة للاستدلال على المقصود، فإنّ إمهاله عليه السلام لها قبل إكمال إقرارها و هو خارج عن محلّ النزاع، بل في صحيحة أبي مريم: «... فتربّص بها حتى وضعت ثمّ أمر بها بعد ذلك ... فرماها بحجر»،[٣] فيحمل الإرضاع المذكور في الموثّقة على الإرضاع الأوّل فقط، لكنّ في الشرائع: «حتى تضع و تخرج من نفاسها»، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده نصّاً و فتوًى».[٤]

و على كلٍّ، بعد الإرضاع ترجم إلّا إذا خيف على ولدها التلف فتقرّ حتى حصول الأمن.

٨. المستفاد من مجموع الروايات[٥] أنّه إذا هرب من حكم عليه بالرجم من الحفيرة؛ فإن ثبت موجب رجمه بالبيّنة ردّ إليها ثانياً، و كذا إن ثبت بالإقرار و كان فراره قبل إصابته الحجارة، و أمّا إذا ثبت بالإقرار و كان فراره بعدما أصابه ألم الحجارة لا يردّ. و قيل: إنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب، فلاحظ و تدبّر.

---

١. المصدر، ص٣٨٠.
٢. المصدر، ص٣٧٨.
٣. المصدر، ص٣٨٠.
٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٣٧.
٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧٦.

٩. نسب إلى المشهور جواز تصدّي الرجم لمن كان عليه حدّ من حدود الله على كراهة، و ذهب بعضهم إلى عدم جوازه عملاً بظاهر بعض الروايات المعتبرة،[١] بل في بعضها عدم الجواز لمن فعل مثل فعله و إن جرى عليه الحدّ على ما هو قضيّة إطلاقه، والله العالم. لكنّ الروايات بأجمعها سوى صحيحة زرارة ضعيفة سنداً، و مورد الصحيحة قضيّة في واقعة و الحرّ العاملي حمل الروايات على الكراهة. و قيل: إنّ رواية ميثم[٢] أيضاً معتبرة سنداً لكن فيه: «أنّ محمد بن أميرالمؤمنين أيضاً انصرف يومئذ فيمن انصرف» و هذا قذف له، فيشكل الاعتماد على هذه الرواية. فمذهب المشهور هو المنصور.

١٠. نقل بعضهم نفي الخلاف في وجوب التعجيل في إقامة الحدود بعد أداء الشهادة، و يؤيّده رواية السكوني.[٣]

١١. في الجواهر و متنها: «و من تاب قبل قيام البيّنة عليه سقط عنه الحدّ بلا خلاف أجده، بل في كشف اللثام الاتّفاق عليه للشبهة».[٤]

و قول أحدهما عليهما السلام: «... و لو ادّعى ـ إذا أخذ ـ التوبة قبل الثبوت، قُبِلَ من غير يمين للشبهة».[٥]

أقول الرواية:[٦] ضعيفة سنداً؛ للإرسال و الإجماع منقول، فلا عذر في ترك العمل بالمطلقات في غير السارق و المحارب و اللائط، إلّا أن يفهم عدم الفرق بين هؤلاء الثلاثة و سائر مرتكبي الكبائر، فلاحظ.

١٢. لو أقرّ بما يوجب الرجم ثمّ أنكر، سقط الرجم بلا خلاف يجده صاحب الجواهر، و لو أقرّ بحدّ غير الرجم، لم يسقط بالإنكار في المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة،[٧] و يدلّ عليه روايات معتبرة.[٨]

---

١. المصدر، ص٣٤١.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٣٧٢.
٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٠٧.
٥. المصدر.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٧.
٧. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٩٢.
٨. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣١٨.

١٣. و لو أقرّ بحدّ ثمّ تاب كان الإمام مخيّراً في إقامته رجماً كان أو جلداً بلا خلاف أجده في الأوّل، بل عن السرائر الإجماع عليه، بل لعلّه كذلك في الثاني أيضاً. كما في الجواهر.

أقول: لم أجد عليه دليلاً معتبراً لفظيّاً و إن أسقط بعض أساتذتنا المحقّقين قيد التوبة أيضاً.[١]

هذا ملخّص الكلام في جملة من فروعات المسألة.

١٤٢. ردّ تراب المسجد و حصاه

في معتبرة زيد الشحّام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخرج من المسجد و في ثوبي حصاة؟ قال: «فردّها أو اطرحها في مسجد».[٢] تقدّم بيان الموضوع في الجزء الأوّل في المحرّمات في هيأتي «الأخذ» و «الإخراج»، فلاحظ.

١٤٣. ردّ المتنازع فيه إلى الشارع

قال الله تعالى: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِى شَىءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ».[٣]

و المراد بالشيء هو الحكم الشرعي أو ما يؤول النزاع فيه إليه دون ما لا يرتبط بالشرع، و وجوب الردّ هذا ليس حكماً برأسه، فإنّ الحكم بغير ما أنزل الله كذب و افتراء، أو تشريع محرّم، فلاحظ.

و يمكن أن نتمسّك بإطلاق «شيء» و نوجب ردّ كلّ ما يتنازع فيه نزاعاً ينجّر و يؤول إلى العداوة و التضارب و اختلال النظم الاجتماعيّ، ففي الردّ حفظ المجتمع من المفاسد العظيمة، و هذا ممّا قام بناء العقلاء عليه أيضاً. و يقوم الحاكم الشرعيّ مقام الإمام القائم مقام الرسول في ذلك.

---

١. لاحظ: المصدر، ص٣٣١.
٢. المصدر، ج٢، ص٥٠٦.
٣. النساء (٤): ٥٩.

١٤٤. ردّ طير الحرم إليه

في صحيح عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن رجل خرج بطير من مكّة حتّى ورد به الكوفة كيف يصنع؟ قال: «يردّه إلى مكّة فإن مات تصدّق بثمنه». و في صحيح آخر له سأله عن رجل أخرج حمامة من حمام الحرم إلى الكوفة أو غيرها؟ قال: «عليه أن يردّها. فإن ماتت فعليه ثمنها يتصدّق به».[١]

◻ ردّ السلام

تقدّم بحثه في حرف «ح» في عنوان «التحيّة» فلاحظ.

◻ ردّ الغيبة

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

ثمّ إنّه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردّ الغيبة... و الظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبة، و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دنيويّاً انتصر له بأنّ العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي، و إن كان عيباً دينيّاً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية. فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يبتلى بالمعصية، فينبغي أن يستغفر له.

أقول: هذا الذي أفاده رحمه الله حسن مرغوب فيه، لكنّه غير واجب، لضعف الأخبار المستدلّ بها عليه سنداً أو دلالة.[٢]

١٤٥. ردّ جواب الكتاب

قال الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان:[٣] «ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٤.

٢. المصدر، ج٨، ص٦٠٦ و ٦٠٧.

٣. المصدر، ص٤٣٧ و ٤٩٤.

ردّ السلام، و البادئ بالسلام أولى بالله و رسوله».

يقول الفقيه الهمداني‌ﷺ في أثناء كلام له:

و حكي عن بعض المحدّثين القول أو الميل إلى وجوب ردّ الكتابة، و اختاره بعض متأخّري المتأخّرين؛ لصحيحة عبدالله...

و فيه أنّ العادة قاضية بأنّه لو كان رّد الكتابة واجباً في الشريعة لصار بواسطة عموم الابتلاء به من الضروريات، فكيف يختفي ذلك في الشريعة على وجه استقرّت السيرة على عدم الالتزام به و تركه من غير نكير، كما أومأ إليه في الجواهر حيث أجاب عن هذا الخبر بأنّه لا يخرج بمثله عن السيرة القطعيّة، فالمراد بالوجوب بحسب الظاهر تأكّد طلبه على وجه لا ينبغي مخالفته لا الوجوب بمعناه المصطلح، و إرادة المعنى المزبور من لفظ «الوجوب» في الأخبار، و كذا في عبائر القدماء غير عزيز،[1] انتهى كلامه.

أقول: لا قطع لنا بالسيرة المتّصلة الممضاة، و إرادة الاستحباب المؤكّد من لفظ «الوجوب» و إن لم تبعد كما أفاد، لكنّها بعيدة في هذه الصحيحة؛ لمكان التشبيه، فالوجوب إن لم يكن أقوى لا أقلّ من كونه أحوط لزوماً. نعم، لا بأس بترك جواب المكتوبات التي يفهم بالقرينة عدم انتظار كاتبيها إلى الجواب، و كذا تنصرف الرواية عن مثل المكاتيب المتداولة بين الدوائر الرسميّة اليوم.

❐ ردّ مال المؤمن

قال الباقر‌ﷺ في صحيح الحذّاء: «قال رسول الله‌ﷺ: من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقّه لم يزل الله معرضاً عنه، ما قتاً لأعماله التي يعملها من البرّ و الخير، لا يثبّتها في حسناته حتّى يردّ المال الذي أخذه إلى صاحبه»،[2] و في صحيح أبي نصر، قال: سألت أباالحسن الرضا‌ﷺ عن الرجل يصيد الطير...؟ فقال: «إذا عرف صاحبه ردّه عليه، ... و إن جاءك طالب لا تتّهمه ردّ عليه».[3]

---

١. مصباح الفقيه، ج٢، ص٤١٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٣.

٣. المصدر، ج١٧، ص٣٦٦.

أقول: و هل يتعدّى من مورد الرواية إلى غيره في وجوب الردّ إلى الطالب غير المتّهم أم لا؟ فيه وجهان: من بعد خصوصيّة للطير، و من بقاء الضمان ما لم يطمأنّ بوصول المال إلى مالكه، و يفهم من لقطة الجواهر عدم التزام المشهور بالوجه الأوّل.

ثمّ وجوب الردّ عرضي، والأصل حرمة أخذ المال و حبسه والتصرّف فيه.

▫ رزق الوالدة على زوجها

قال الله تعالى: «وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ».[١]

أقول: نبحث عنه في عنوان «النفقة» في حرف «ن» إن شاء الله.

▫ رزق السفهاء

قال الله تعالى: «وَلا تُؤْتُوا ٱلسُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللهُ لَكُمْ قِياماً وَٱرْزُقُوهُمْ فِيها وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٢]

مرّ في الجزء الأوّل أنّ الأظهر حمل الأمر بالرزق و الكسوة، هذا على الاستحباب.

▫ رزق أولى القربى من الارث

قال الله تعالى: «وَإِذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُوا ٱلْقُرْبىٰ وَٱليَتامىٰ وَٱلمَساكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٣]

أقول: السياق و عدم التعيين و التعليق على الحضور كلّها آيات الاستحباب دون الوجوب، خلافاً لجمع من العامّة حيث أوجبوه من مال الكبير و الصغير، أو من مال الكبير فقط. و قال بعضهم: «إنّ ما أمرنا أن نرزقهم منه هو الأعيان المنقولة، و أمّا الأرض و الرقيق و ما أشبه ذلك، فلا يجب أن يرضخ منه بشيء بل يكتفى بالقول المعروف».[٤]

---

١. البقرة (٢): ٢٣٣.

٢. النساء (٤): ٥.

٣. النساء (٤): ٨.

٤. المنار، ج ٤، ص ٣٩٧.

☐ إرسال الصيد على المحرم

في الجواهر و متنها:

(فمن كان معه صيد فأحرم زال ملكه عنه) كما صرّح به الشيخ... بل ظاهر غير واحد: منهم: الفاضل في محكيّ المنتهى اتّفاق الأصحاب عليه، بل عن الخلاف و الجواهر الإجماع عليه صريحاً ... (و) لأنّه (وجب عليه إرساله) كما في النافع و القواعد وغيرهما، و محكيّ المبسوط و الغنية و الإصباح، بل عن ظاهر الغنية الإجماع عليه....[1]

أقول: و يدلّ على وجوب الإرسال روايات كثيرة أشرنا إليها في عنوان «التخلية» في حرف «خ» فلاحظ.

١٤٦. إرشاد الضالّ

يجب على المضلّ تعييناً إرشاد من أضلّه، إلى الحقّ، و قد مرّ دليله في حرف «ض» في عنوان «الإضلال» في الجزء الأوّل، و في حرف «ت» في عنوان «التوبة» في هذا الجزء.

١٤٧. إرشاد الناس إلى الأحكام

الإرشاد في مصطلح جماعة من الفقهاء غير الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و هو عبارة عن بيان الأحكام الشرعيّة للجاهلين بالنطق و الكتابة لئلّا تندرس و تنسى، و وجوبه كفائيّ توصليّ طريقيّ أو ذاتيّ. قال الله تعالى: «فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، و لاحظ ما مرّ في بحث الأمر بالمعروف.

☐ إرضاع اللباء على الأمّ

في اللمعة و شرحها:

يجب على الأمّ إرضاع اللباء و هو أوّل اللبن في النتاج، قاله الجوهري، و في نهاية

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٢٢٤.

ابن الأثير: «هو أوّل ما يحلب عنه عند الولادة»، و لم أقف على تحديد مقدار ما يجب منه، و ربّما قيّده بعض بثلاثة أيّام، و ظاهر ما نقلناه عن أهل اللغة أنّه حلبة واحدة، و إنّما وجب عليها ذلك؛ لأنّ الولد لا يعيش بدونه، و مع ذلك لا يجب عليها التبرّع به، بل بأجرة على الأب إن لم يكن للولد مال... و ربّما منع من كونه لا يعيش بدونه، فينقدح حينئذ عدم الوجوب، و العلّامة﵀ قطع في القواعد بكونه لا يعيش بدونه، و قيّده بعضهم بالغالب و هو أولى.

أقول: يقول صاحب الجواهر﵀:

لعدم الدليل على وجوبه، بل ظاهر إطلاق الأدلّة خلافه، و دعوى توقّف الحياة عليه يكذّبها الوجدان، و من هنا حملها بعض الناس على الغالب، أو على أنّه لا يقوى، و لا تشتدّ بنيته إلّا بذلك، و حينئذ، فلا وجه للوجوب، و لو سلّم، فهو حينئذ من حيث الضرر لا من حيث كونها أمّاً ... .[١]

فالوجوب لا دليل عليه أوّلاً، و أنّه راجع إلى وجوب حفظ النفس ثانياً إن قبلنا توقّف الحياة أو دفع ضرر مهمّ بدنيّ عليه، و لا نقبله.

١٤٨. إرضاع الأولاد على الأمّ

قال الله تعالى: «وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ ٱلرَّضاعَةَ».[٢]

لا ينبغي الشكّ في أنّ قوله: تعالى «يُرْضِعْنَ» ليس خبراً عن الواقع، لعدم المطابقة كلّيّة، و لظهوره في الإنشاء، فيدلّ بظاهره على وجوب إرضاع الأولاد على الأمّهات، و لا ينافيه قوله تعالى: «لِمَنْ أَرادَ» فإنّ المعلّق على الإرادة ليس أصل الإرضاع حتّى يتعيّن حمل أمره على الاستحباب، بل إرضاع الحولين الكاملين بحسب الظاهر، على أنّه يحتمل أن يكون معناه: «لمن أراد أن يتمّ الرضاعة المفروضة عليها»، و لم يرد

---

١. المصدر، ج٣١، ص٢٧٢.

٢. البقرة (٢): ٢٣٣.

مخالفة أمر الله تعالى. و يحتمل أن يكون المقصود بالموصول هو الزوج دون الزوجة يعني الأمّ، و يؤيّده تذكير فعل الصلة فلاحظ، و هذا هو المتيقّن، و لكن لم يوجد خلاف بين فقهائنا في عدم وجوبه عليها. نعم، حكي عن الشهيد الثاني و غيره وجوبه عليها في صورة فقدان الأب، و فقر الولد، و عدم مرضعة أخرى.

و أورد عليه بأنّ الوجوب حينئذ من جهة حفظ النفس أو من جهة وجوب الإنفاق، و هذا غير وجوب الإرضاع عليها.

و استدلّوا على عدم الوجوب و حمل الأمر في الآية المتقدّمة على الندب بما يأتي:

أوّلاً: بقوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ».[1]

ثانياً: بقوله تعالى: «وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرىٰ».[2]

ثالثاً: برواية المنقري، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرضاع؟ فقال: «لا تجبر الحرّة على رضاع الولد، و تجبر أمّ الولد».[3] و بغير ذلك.

أقول: و الرواية ضعيفة سنداً، و الشرطية في الآية الأولى سيقت لأجل لزوم إيتاء الأجرة، و لا دلالة لها على عدم وجوب الرضاع، و الأجرة لا تنافي الوجوب.

نعم، الآية الثانية تدلّ على عدم وجوب الرضاع، فإذا أراد كلّ من الوالد و الوالدة من الآخر ما فيه عسر من قلّة الأجرة و كثرتها، لا تجب الإجابة، فسترضع للولد امرأة أخرى، فلو كان الإرضاع واجباً عليها لما سقط عنها بالتعاسر إلّا أن يقال: إنّ غاية الاستدلال ـ إن تمّ في نفسه ـ عدم وجوبه للمطلّقة في فرض التعاسر، لا على مطلق الأمّهات، و إن كنّ غير مطلّقات،[4] فلا دليل قويّ على رفع اليد من إطلاق الآية الدالّة على الوجوب في غير المطلّقات. و دعوى عدم خصوصيّة الطلاق في ذلك عهدتها على مدّعيها.

نعم، لا يخلو ذيل موثّقة داود عن دلالة ما على عدم الوجوب، قال الصادق عليه السلام فيها:

---

١. الطلاق (٦٥) ٦.

٢. الطلاق (٦٥) ٦.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٧٥.

٤. و ذلك لأنّ الآية المباركة واردة في حقّ المطلّقات، و كذا قوله: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ...» فلاحظ سورة الطلاق.

«و إن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم و قالت الأمّ: لا أرضعه إلّا بخمسة دراهم، فإنّ له أن ينزعه منها إلّا أنّ ذلك خير له و أرفق به أن يترك مع أمّه»[١] فإنّه يدلّ أو يشعر بأنّ للأمّ مطالبة زيادة الأجرة و إن انجرّت إلى نزع ولدها منها.

لكن رفع اليد عن ظهور الآية الكريمة المتقدّمة بهذا المقدار لا يخلو عن شيء، فتامّل، و يمكن أن يستدلّ على الوجوب أيضاً بقوله تعالى: «فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَتَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما» فإنّ مفهوم الشرط فيه عدم جواز الفطام عند اختلاف الوالدين و عدم تراض منهما. قال صاحب مجمع البيان: «فإن تنازعا رجعا إلى الحولين».

و قد يقال: إنّ الفصال في صورة عدم التراضي و التشاور مكروه لا أنّه محرّم و إلّا لم يعلّق على التراضي و التشاور، هذا إذا كان المراد من الفصال هو فصل الأمّ ولده عن رضاعها، كما هو غير بعيد بملاحظة السياق. و أمّا إذا أخذناه بإطلاقه، فيصير أجنبيّاً عن محلّ البحث و هو تكليف الأمّ في إرضاعها، و داخلاً في البحث الآتي.

ثمّ إنّه لو سلّم دلالة الآية الأولى على وجوب الإرضاع، نخصّصه بصورة عدم تراضي الوالدين، و نقول بعدم وجوبه في صورة التراضي حتّى الشهر الأوّل من الولادة على وجه، أو بعد أحد و عشرين شهراً على وجه آخر غير قويّ؛ لأجل الآية الأخيرة.

و ممّا يدلّ على عدم وجوب الإرضاع عليها إطلاق قوله تعالى: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ ...» ضرورة عدم ملائمة وجوب الإرضاع على الأمّ مع جواز اتّخاذ مرضعة أخرى للأب.[٢]

و يمكن أن يقال بوجوب إرضاع الأولاد عليها إذا أراد الزوج إتمام الرضاعة، و إذا اتّفق معها في الفطام ـ بعد أحد و عشرين شهراً أو مطلقاً ـ أو اتّخذ مرضعة أخرى، فله ذلك، و هذا ممّا يمكن استنباطه من مجموع الآيات، فتأمّل المقام.

ثمّ الرضاع بمعنى امتصاص الثدي لشرب اللبن، كما يظهر من بعض كتب اللغة،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٩٠ و ١٩١. و لا يحضرني عاجلاً ما يدلّ على شمول الحكم للزوجة الوالدة غير إطلاق هذه الرواية مع احتمال نظارتها إلى المطلّقة كغيرها.

٢. في الاية احتمالات لابدّ من مراجعة التفاسير ثمّ اختيار ما هو الظاهر منها.

فعلى القول بوجوب الإرضاع يجب على الوالدة جعل ثديها في فم ولدها. و لا يكفي إيصال اللبن إلى فمه كيفما اتّفق، فضلاً عن تسليمه إلى مرضعة أخرى، أو إرضاعه بلبن غيرها، أو بلبن صناعيّ، أو تغذيته بغذاء من غير اللبن، إلّا أن يدّعى عدم خصوصيّة في جعل الثدي في فم الولد، بل اللازم إيصال لبنها إلى فمه و لو بحلبه في ظرف أوّلاً ثمّ إشرابه، و الله العالم.

▫ إرضاع الأولاد على الأب

هل يجب على الأب أو مطلق الوليّ سوى الأمّ إرضاع الأولاد بأن يستأجر لهم المرضعة، أو يشتري حليبها و يغذّيهم به، أو لا يجب إطعامهم اللبن الآدميّ، بل الواجب عليه تغذيته بكلّ ما يمكن أن يعيشوا به من المأكولات حسب تجويز الطبّ الحديث، و على الأوّل هل اللبن الصناعيّ يقوم مقام اللبن الطبيعي أم لا؟

و بعبارة أخرى، رزق الأطفال الواجب هل هو خصوص اللبن أم مطلق الإطعام؟ و على الأوّل يقع البحث في مدّته و نهايته، و إليك عبارة الجواهر ممزوجة بعبارة الشرائع:[١]

و الأصل في نهاية الرضاع حولان؛ للآية. و للمرويّ في تفسير «لارضاع بعد فطام» أنّه الحولان، و فحوى ما دلّ على أن ليس للمرأة أن تأخذ في رضاع ولدها أكثر من حولين ... و يجوز الاقتصار على أحد و عشرين شهراً بلا خلاف أجده؛ فيه للأصل، و قول الصادق في خبر سماعة: «الرضاع أحد و عشرون شهراً، فما نقص فهو جور» و في خبر عبدالوهّاب بن الصباح: «الفرض في الرضاع أحد و عشرون شهراً، فما نقص عن أحد و عشرين شهراً فقد نقص المرضع، فإن أراد أن يتمّ الرضاعة له، فحولين كاملين ...» فظاهر الخبرين بعد الانجبار سنداً و دلالة أنّه لا يجوز نقصه عن ذلك، و حينئذ، فلو نقص لغير ضرورة كان جوراً محرّماً، بل في كشف اللثام دعوى الاتّفاق عليه، و لعلّه ظاهر غيره أيضاً.

---

١. جواهر الكلام، ج٣١، ص٢٧٦ و ٢٧٧.

فما عن بعض من الجواز للأصل و ظاهر قوله تعالى: «فَإِنْ أَرادا فِصالاً...» والصحيح: «ليس للمرأة أن تاخذ في رضاع ولدها أكثر من حولين كاملين، فإذا أرادا الفصال قبل ذلك عن تراض منهما فحسن»، فواضح الضعف، لوجوب تقييد ذلك بالمدّة المذكورة.

أقول: الروايات المستدلّ بها ضعيفة سنداً[١] و لا نقول بالانجبار، و الإجماع منقول، والاحتياط سبيله واضح و إن لم يقم دليل على الوجوب.

١٤٩. الرضا بالحلف

قال الصادقعليه‌السلام في صحيح الخزّاز بطريق الصدوق في الفقيه فقط: «من حلف بالله، فليصدّق، و من لم يصدّق فليس من الله في شيء، من حلف له بالله، فليرض، و من لم يرض فليس من الله».[٢] و قريب منه صحيح الحسين عنهعليه‌السلام و غيرهما.[٣]

أقول: لا بعد في انصراف الرواية إلى خصوص باب الدعاوي و المرافعات بعد حكم القاضي، فتدبّر.

و يمكن أن يقال: إنّ وجوب التصديق و الرضا ليس تعبّديّاً مخصوصاً بالحلف، بل هو من لوازم حجّيّة الحجّة الشرعيّة، و المراد عدم جواز التردّد في العمل على طبق الحجّة.

و يمكن أن يجعل الرواية دليلاً على حرمة استيفاء الحقّ من الحالف و إن علم خصمه بكذبه و بقاء حقّه في ذمّته؛ لأنّ ذلك من بعض مراتب الرضا بالحلف، و يدلّ عليه موثّقة ابن أبي‌يعفور[٤] أيضاً لكن لا بالحلف الابتدائي، بل المسبوق بالاستحلاف.

▫ الرضا بقضاء الله

أجمعت العدليّة ـ على ما قاله العلّامة الحلّي ـ على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢١٩؛ ج١٥، ص١٧٧.
٢. المصدر، ج١٦، ص١٥١.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ج١٨، ص١٧٩.

و حيث إنّا تعرّضنا للمسألة مفصّلاً في بعض كتبنا الموضوع في علم الكلام، فلا نعيد هنا بحثه،[١] و محصوله عدم وجود دليل يفي بوجوبه.

▫ الركوع

قال الله: «وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاةَ وَآتُوا ٱلزَّكاةَ وٱرْكَعُوا مَعَ ٱلرّاكِعِينَ».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱرْكَعُوا وَٱسْجُدُوا وَٱعْبُدُوا رَبَّكُمْ».

الظاهر أنّ الوجوب ليس استقلاليّاً، بل هو ضمنيّ؛ فإنّ الركوع لم يعهد عملاً واجباً، بل هو من أجزاء الصلاة، فيجب بوجوبها.

١٥٠ و ١٥١. رمي الإمام و البيّنة

قد تقدّم في هيأة «الرجم» قريباً أنّه إذا أقّر الزاني المحصن يجب على الإمام أن يبتدئ برجمه، و إذا قامت البيّنة عليه يجب على البيّنة المذكورة الابتداء بالرجم ثمّ الإمام ثمّ الناس، و تقدّم القول المخالف له أيضاً.

و على كلّ حالٍ، ليس هذا الوجوب من شرائط الرجم حتّى إذا سبق الإمام غيره فرجموه حتّى القتل وجب قتلهم، بل هو ـ على تقدير صحّة مدركه ـ وجوب تعبّديّ نفسيّ، و يقوم الحاكم الشرعيّ مقام الإمام المعصوم في غيبته في ذلك.

و الظاهر ـ بمناسبة الحكم و الموضوع ـ كفاية رمي وكيل الإمام أو الحاكم أيضاً، و في صحّة توكيل البيّنة في الرمي وجهان، و لا يشك فيها في فرض كون المباشرة حرجيّاً للبيّنة.

و يمكن القول بالاستحباب دون الوجوب؛ لعدم وجود الإمام في كلّ بلدة، بل هو في العاصمة الإسلاميّة فقط، فلاحظ.

---

١. راجع: صراط الحقّ، ج٢، ص٢٩١؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٨٩٨.

٢. البقرة (٢): ١٤٣.

«ز»

▫ الزكاة

وجوب الزكاة من الضروريات الإسلاميّة التي لا تحتاج إلى الاستدلال، و هي ممّا بني عليه الإسلام، بل في صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ الزكاة ليس يحمد بها صاحبها، و إنّما هو شيء ظاهر، إنّما حقن الله بهادمه، و سمّي بها مسلماً، و لو لم يؤدّها لم تقبل له صلاة»، يظهر منه جواز قتل مانع الزكاة.

ثمّ الزكاة في تسعة أشياء، و قد قال الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة ابن سنان: «لمّا نزلت آية الزكاة: «**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها**» في شهر رمضان، فأمر رسول‌الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس: إنّ الله تبارك و تعالى قد فرض عليكم الزكاة، كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب، و الفضّة، و الإبل، و البقر، و الغنم، و من الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و نادى فيهم بذلك في شهر رمضان، و عفى لهم عمّا سوى ذلك».[1]

و التعرّض لمسائل الزكاة يحتاج إلى تسويد جزء مستقلّ، و هذا المختصر لا يسعها، و أشرنا إليها في حرف «أ» أيضاً. و فصّلناها في كتاب آخر و هو شرح زكاة العروة الوثقى.

١٥٢. زكاة الفطرة

اتّفق المسلمون إلّا ما شذّ من العامّة ـ على وجوب زكاة الفطرة، فلا إشكال في

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣.

أصل الوجوب، بل هو أقدم من وجوب زكاة المال، ففي صحيح هشام عن الصادق عليه السلام [قال]: «نزلت الزكاة و ليس للناس أموال و إنّما كانت الفطرة».[١]

و إنّما البحث في جملة مهمّة من فروعها كما تأتي:

١. يشترط في الوجوب المذكور أمور كما نذكر:

أوّلها: العقل.

ثانيها: البلوغ؛ فإنّ المستفاد من روايات الباب أنّ الحكم تكليفيّ محض، و ليس بوضعيّ، مع أنّ ثبوت مطلق الوضعيّة على غير البالغين غير بيّن و لا بمبيّن، كما سبق.

و قال سيّدنا الحكيم رحمه الله: «و إشكاله ظاهر؛ فإنّ الحديث (حديث رفع القلم) ظاهر في رفع الوجوب، فلا يصلح لحكومته على ما دلّ على اشتغال الذمّة بها[٢] و يدفع بأنّ الاشتغال المذكور إنّما ثبت من جهة الوجوب التكليفيّ، فيرتفع برفعه؛ فتأمّل.

ثالثها: عدم الإغماء، فلا تجب على من أهلّ شوّال عليه و هو مغمى عليه.

أقول: الإغماء و الغفلة و النوم من باب واحد، فلا معنى للتفريق بينها، لكن نسب الاشتراط المذكور إلى قطع الأصحاب، و نفي الخلاف فيه، و مع ذلك، فالاحتياط لازم.

رابعها: الحرّيّة، لكن اعتباره على نحو المطلق محلّ إشكال.

خامسها: الغنى، فلا تجب على من لا يملك قوت سنته فعلاً أو قوّة، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: سئل عن رجل يأخذ من الزكاة، عليه صدقة الفطرة؟ قال: «لا».[٣]

و في صحيح الفضيل عليه السلام، قال: قلت له: لمن تحلّ الفطرة؟ قال: «لمن لا يجده، و من حلّت له لم تحلّ عليه، و من حلّت عليه لم تحلّ له»،[٤] و ما دلّ على خلافه يحمل على الندب جمعاً، لكنّ الفقير إذا كان غير بالغ أو مجنوناً فلا يجوز للوليّ الإعطاء عنه؛ فإنّ إطلاق رواية إسحاق و إن كان يشمل الفرض خلافاً لسيّدنا الحكيم إلّا أنّها ضعيفة سنداً بطريقيها و إن عبّر عنها بالموثّقة في الكتب.[٥]

---

١. المصدر، ص٢٢٠.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٥٥٢؛ فقه الصادق، ج٦، ص٢١٤.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٣.

٤. المصدر، ص٢٢٤.

٥. المصدر، ص٤٢٥.

و الأقوى عدم اعتبار وجدان مقدار الفطرة الواجبة زائداً على مؤونة السنة في وجوبها؛ لإطلاق النصّ، خلافاً لجمع من الأعيان.

الفرع الثاني: زكاة الفطرة من العبادات، كما أرسلوه إرسال المسلّمات، فلا تصحّ من الكافر كسائر العبادات، و الظاهر أنّ المسألة إجماعية.

و ذهب بعض الأصحاب إلى اشتراط الوجوب بالإسلام، لكنّه ضعيف، كما ذكرناه في محلّه،[١] فالكافر مكلّف و إن لم تصحّ منه العبادات؛ فللحاكم إجباره بأداء الزكاة، أو أخذها منه قهراً. نعم، إذا أسلم تسقط عنه؛ لحديث الجبّ و إن ضعف سنده، و لخصوص صحيح معاوية الآتي.

و أمّا المخالف إذا استبصر بعد الهلال، فإن لم يؤدّها فلا موجب للسقوط، و إن أدّاها إلى المستحقّ، فلا موجب للبقاء، و إن أدّاها إلى غير المستحقّ كالفقير المخالف، فالظاهر عدم الاجتزاء، و لزوم الإعادة؛ عملاً بالقاعدة الأوّليّة. و لبعض الروايات المعتبرة في زكاة المال على وجه.[٢]

الفرع الثالث: وقت تعلّق الوجوب غروب ليلة العيد، فمع اجتماع الشرائط المذكورة، تجب و بدونها فيه لا تجب، و لا عبرة بتحقّقها بعد ذلك و لو بقليل، و هذا ممّا يستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار بطريق الشيخ، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال: «لا، قد خرج الشهر»، و سألته عن يهوديّ أسلم ليلة الفطر عليه فطرة؟ قال: «لا».[٣]

و هي تدلّ ـ دلالة ظاهرة ـ على أنّ العبرة بالشرائط إنّما هي في جزء أخير من شهر رمضان، و بالملازمة العرفيّة يثبت أنّه هو وقت تعلّق الوجوب أيضا.[٤]

فما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الحكيم في مستمسكه من منع الدلالة على ذلك، و تبعه بعض أهل العصر ممّا لا محصّل له. نعم، الرواية تختصّ ببعض الشروط، و لا تشمل جميعها، لكنّ المستفاد منها بقرينة فهم العرف عدم الخصوصيّة للمذكور. و عن جماعة

---

١. صراط الحق، ج٢.

٢. راجع الباب ٣ من ابواب المستحقين للزكاة من وسائل الشيعة لكن يأتي في آخرها، البحث من جواز دفعه للمخالفين في الجملة.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤٥.

٤. و يؤيّده ما في رواية ثانية لمعاوية: «و ليس الفطرة إلّا على من أدرك الشهر»، لكنّها لأجل البطائني ضعيفة.

من القدماء و المتأخّرين أنّ وقت الوجوب أوّل يوم العيد (أي طلوع فجره). و استدلّ له بصحيح العيص قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفطرة متى هي؟ فقال: «قبل الصلاة يوم الفطر»، قلت: فإن بقي شيء بعد الصلاة؟ قال: «لا بأس إلخ».[1]

لكنّ الرواية غير دالّة عليه؛ لاحتمال ورودها في وقت الإخراج، بل هو المحمل جمعاً بينها و بين رواية معاوية المتقدّمة.

نعم، يجوز تقديمها من أوّل رمضان؛ لصحيحة الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام: «على الرجل أن يعطي عن كلّ من يعول من حرّ، و عبد، و صغير، و كبير، يعطي يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل و هو في سعة أن يعطيها من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان»[2] إلى آخره.

و الأحوط عدم دفعها ليلة العيد، بل إمّا يقدّمها في رمضان، أو يعطيها يوم العيد؛ لعدم دليل ظاهر على كفاية إعطائها في ليلة العيد، فتأمّل.

هذا كلّه من ناحية المبدأ، و أمّا من ناحية المنتهى، فقد اختلفت فيه الروايات و الأقوال.

و يمكن أن يستفاد من صحيحة الفضلاء المتقدّمة أنّه صلاة العيد؛ بناء على أنّ الأفضليّة بلحاظ تقديمها في شهر رمضان، لا بلحاظ تأخيرها عن الصلاة حتّى تدلّ على استحباب التوقيت المذكور، لكنّ مقتضى إطلاق صحيحة العيص جواز تأخيرها إلى ما بعد الصلاة و إن كان الأحسن إعطاؤها قبل الصلاة.

و في معتبرة إسحاق قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفطرة؟ فقال: «إذا عزلتها فلا يضرّك متى أعطيتها قبل الصلاة أو بعد الصلاة».[3]

و مفهومه المنع في صورة عدم العزل عن الإعطاء بعد الصلاة. نعم، هو قابل للحمل على الاستحباب بقرينة صحيح العيص، فالأظهر جواز تأخيرها إلى آخر يوم العيد و إن كان الأحسن لمن يصلّي صلاة العيد إعطاؤها قبلها. نعم، إذا عزلها جاز تأخيرها إلى ما

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤٦.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص٢٤٨.

بعد العيد أيضاً.

ففي صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل أخرج فطرته، فعزلها حتى يجد لها أهلاً فقال: «إذا أخرجها من ضمانه فقد برأ و إلّا فهو ضامن لها حتّى يؤدّيها إلى أربابها»[١] لكنّ في جواز عزلها مع التمكّن من المستحقّ إشكال، لعدم دليل قويّ عليه إلّا، أن يكون إجماعيّاً أو مستفاداً من إطلاق معتبرة إسحاق السابقة.

ثمّ إذا أخّرها نسياناً أو عصياناً من وقتها من دون عزل، فذهب جماعة إلى سقوطها؛ لأصالة البراءة، و جماعة إلى بقائها؛ للاستصحاب المقدّم على البراءة،[٢] و يمكن دعمه بذيل صحيحة زرارة المتقدّمة آنفاً إلّا أنّه يشكل في شمولها لغير صورة العزل، لكنّه ضعيف. و على كلّ حالٍ، الوجوب إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط لزوماً.

الفرع الرابع: يجب العزل إذا لم يوجد المستحقّ في الوقت، و لا يجب تقديمه على رمضان إذا علم بعدم التمكّن من الإعطاء إلى المستحقّ يوم العيد؛ لعدم دليل عليه، بل لا يكفي و إن علم بعدم التمكّن من العزل أيضاً، فلابدّ من القضاء حينئذ. فافهم.

ثمّ الأظهر صحّة عزل أقلّ من مقدارها، بل و أزيد من مقدارها، لصدق العزل عرفاً، و الإشكال على الثاني بأنّ الظاهر من العزل العزل من غيره، فلا يصدق مع الاشتراك ضعيف. نعم، لا شكّ في عدم صدقه بالعزل في جميع أمواله أو في كثيرها، و منه يظهر صحّته في مال مشترك بينه و بين غيره و كان ماله بقدرها، بل هذا أوضح من سابقه.

الفرع الخامس: لا تبعد دلالة صحيحة زرارة المتقدّمة على عدم ضمان المكلّف للفطرة المعزولة إذا تلفت بغير تفريط. و ربّما قيل: إنّ هذا في صورة عدم وجود المستحقّ، و أمّا مع وجوده، فالتأخير في حدّ نفسه نوع من التفريط و التعديّ، فلا ينفع العزل في نفي الضمان.

أقول: العمدة في الضمان عدم ثبوت جواز العزل في فرض وجود المستحقّ، فوجوب الدفع على القاعدة، كما لا يخفى.

الفرع السادس: مقتضى مكاتبة عليّ بن هلال عدم جواز نقل الفطرة إلى بلدة أخرى

---

١. المصدر.

٢. استصحاب الموقّت في خارج الوقت محلّ إشكال.

و إن لم يوجد موافق (أي مؤمن)، و يدلّ عليه خبر الفضيل، ولكن سنده ضعيف؛ خلافاً لجمع، و أمّا المكاتبة المذكورة، فهي مضمرة، و ليس حال ابن هلال كحال سماعة حتّى يعتمد على مضمراته، فلابدّ من الاحتياط، و عدم النقل إن وجد المكلّف مؤمناً و إلّا يوكّله الفقير المؤمن البعيد في القبض، و الإرسال مثلاً.

و هل النقل على تقدير ثبوت تحريمه يبطل الفطرة أو هو محرّم نفسي؟ وجهان أظهرهما الثاني، و قد ذكرناه في الجزء الأوّل، فلاحظ.

الفرع السابع: يجب إخراج الفطرة عن نفسه و عن كلّ من يعوله كائناً من كان؛ لعدّة من الروايات، ففي صحيح عمر عن الصادق عليه السلام: «... الفطرة واجبة على كلّ من يعول من ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، حرّ أو مملوك».[١]

و في صحيحة ابن الحجّاج: «... إنّما تكون فطرته على عياله».[٢]

و قضيّة إطلاقها عدم الفرق في الحكم بين وجوب الإنفاق و جوازه، بل حتّى إذا أنفق من حرام، و لا يكفي مجرّد وجوب الإنفاق ما لم ينفق، و لم يصدّق عنوان العيال، فلا تجب عن الزوجة الناشزة إذا لم ينفق عليها؛ خلافاً للحلّي حيث ادّعى الإجماع على وجوبها، وردّه المحقّق في محكيّ معتبره بقوله: «ما عرفنا أحداً من فقهاء الإسلام فضلاً عن الإماميّة أوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي إلخ». و بها يقيّد جزماً ما في صحيح صفوان،[٣] و معتبرة إسحاق،[٤] و صحيح ابن ميمون،[٥] و صحيح الحلبي،[٦] و غيرها من أخذ بعض العناوين الآخر، كالكبير، و الصغير، و الحرّ، و العبد، و كلّ إنسان، و الأب، و الأمّ، و الولد، و الامرأة، و الخادم، و الأهل، و غير ذلك. و إن كانت النسبة بين عنوان العيال و كلّ واحد من العناوين الأخر عموماً من وجه إلّا أنّ المراد هو الأوّل، و يشهد له ما في صحيح ابن الحجّاج من الحصر «إنّما تكون فطرته على

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٧.
٢. المصدر.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٢٢٨.
٥. المصدر، ص٢٢٩.
٦. المصدر.

عياله». هذا بحسب الكبرى، فليكن مسلّماً مفروغاً عنه، لكن بحسب الصغرى قد يشكل الأمر في موارد:

المورد الأوّل: الضيف، فقد اختلف فيه أقاويل الفقهاء (رضي الله عنهم) و لم يرد فيه ما يحتجّ به إلّا صحيح عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه، فيحضر يوم الفطرة يؤدّي عنه الفطرة؟ فقال: «نعم، الفطرة واجب على كلّ من يعول من ذكراً و أنثى، صغيراً و كبير، حرّ أو مملوك».

أقول: العبرة في وجوب دفع الفطرة عن الضيف هو صدق عنوان من يعول عليه، أو صدق العيال عليه؛ للحصر المتقدّم، و لهذا الخبر. و الظاهر عدم صدقه ببقاء الضيف ليلة، و الخبر أيضاً منصرف عنه، و مع الشكّ يرجع الضيف إلى الاستصحاب أو أصالة الاشتغال، و المضيف إلى البراءة.

المورد الثاني: إذا كان الشخص عيال إثنين بأن عالاه معاً، لا يبعد التفصيل بين صورة اشتراك النفقة بين الإثنين مثلاً، و صورة تناوب المعال بأن يعال على كلّ واحد في زمان، ففي الصورة الأولى تجب فطرته عليهما معاً بالتساوي، أو بنسبة الإنفاق، و الأوّل لا يخلو عن وجه من جهة الإطلاقات، و إذا كان أحد المعيلين معسراً، فوجوب دفع حصّته على الآخر المؤسر لا يخلو عن إشكال؛ لعدم دليل واضح عليه إلّا أن يرجع إلى الإطلاقات، كما هو غير بعيد.

و في الصورة الثانية: تجب فطرته على من يعوله وقت الهلال؛ للاطلاق فإن كان المعيل حينئذ معسراً سقط عنه، و عن المعيل الآخر جزماً.

المورد الثالث: لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على من يعطي أجرة الإرضاع، سواء كان أباً له أو غيره، و سواء كانت المرضعة أمّاً له أو غيرها. و أمّا إذا أرضعته أمّه أو غيرها مجّاناً. فقيل: إنّ الرضيع عيال من يعول بالمرضعة للتبعية، لكنّه مشكل؛ فإنّه عيال المرضعة، فتجب فطرته عليها إلّا أن يدفع ذلك بالسيرة إن أحرزت.

نعم، إذا كان الأجرة من مال الرضيع، فلا تجب فطرته على أحد؛ لأنّ المنفق غير بالغ، و البالغ غير معيل.

المورد الرابع: لو ملك أحد مالاً لشخص هبة أو صلحاً و هو أنفقه على نفسه لا يجب على المملّك زكاته؛ لعدم صيرورته عيالاً له بمجرّد ذلك، و يدلّ عليه صحيح ابن الحجّاج[١] أيضاً. و أمّا إذا كان من عياله عرفاً و وهبه مثلاً لينفقه على نفسه سواء كان المعال معه أو في محلّ بعيد، فقيل: يجب زكاته عليه، و قيل: لا تجب، لكنّ الأرجح هو الأوّل؛ فإنّه إنفاق بنحو التملّك لا بنحو البذل، فتدبّر.

ثمّ الظاهر عدم وجوب الزكاة على الآباء عن أبنائهم المحصّلين في الجامعات الدائرة في هذه الأعصار حيث تنفق الحكومات عليهم، و يهيّؤون لهم الطعام و المسكن، و إنّما ينفق آباؤهم عليهم الكسوة و بعض الحاجات الأخر، فتأمّل.[٢]

و هل تجب على الحكومات فطرة من يعولهم أم لا؟ فيه تردّد منشأه دعوى انصراف الروايات عن مثل هذه العيلولة، و هي غير بعيدة، و كذا إذا أنفق الحاكم الشرعيّ سهم الإمام و غيره من وجوه البرّ على مستحقّيها و جعلهم عيالاً له؛ فإنّ الظاهر عدم وجوب فطرتهم عليه؛ لانصراف الأدلّة عن مثله حتّى إذا استقرض ما ينفق عليهم ثمّ أدّى قرضه من الوجوه المذكورة.

المورد الخامس: لو استأجر شخصاً و اشترط في ضمن العقد أن يكون نفقته عليه، فذهب جمع إلى وجوب فطرة الأجير على المؤجر، و ذهب جمع إلى عدمه؛ فإنّه من قبيل الأجرة، و لعلّ الأوّل أظهر؛ لصدق كونه عيالاً أو منضمّاً إلى العيال، كما في صحيح ابن سنان، فمطلق الأجرة لا تمنع عن صدق موضوع الوجوب. نعم، لو اشترط عليه مقدار نفقته فيعطيه من الأوراق المعمولة مثلاً لينفق على نفسه لم تجب عليه. و المناط الصدق العرفي في عدّه من عياله و عدمه.

المورد السادس: ما إذا نزل على المكلّف نازل قهراً و من غير رضاه و صار ضيفاً عليه مدّة، و كذا لو عال شخصاً بالإكراه و الإجبار، فقد اختلفوا فيه؛ للإطلاق و الانصراف.

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٧.

٢. وجهه ما مرّ في المورد الثاني، فإنّه من أقسام الاشتراك.

الفرع الثـامن: المستفاد من روايات الباب أنّ كلّ من وجبت فطرته على غيره، سقطت عن نفسه و إن كان غنيّاً و إن لم يخرجها المعيل عصياناً أو نسياناً، لكن ذهب بعضهم إلى وجوبها على نفس المعال إن لم يخرجها المعيل، و استدلّ له سيّدنا الأستاذ الحكيمؒ:

بأنّ الجمع بين دليل وجوب الفطرة على المعيل، و دليل وجوب الفطرة على العيال الجامع للشرائط بضميمة ما يستفاد من أنّ لكلّ إنسان فطرةً واحدةً أن يكون الوجوب عليهما من قبيل الوجوب الكفائيّ الذي تحقّق في محلّه أنّ الواجب فيه واحد، و الواجب عليه متعدّد، إذ لا مانع من اشتغال ذمم متعدّدة بواجب واحد؛ لأنّ الوجود الذمّيّ اعتباريّ، و لا مانع من أن يكون للواحد وجودات متعدّدة اعتباريّة، و ارتكاب هذا الحمل أولى من ارتكاب التقييد في دليل الوجوب على العيال،[1] انتهى كلامه.

أقول: الحمل المذكور خلاف الظاهر، بل لابدّ من ارتكاب التقييد في دليل الوجوب على العيال بملاحظة دلالة الروايات.

نعم، ذهب إلى الوجوب في صورة فقر المعيل جماعة تبعاً للحلّي و المحقّق، و هو الأظهر؛ لعدم المخصّص لعموم الأدلّة المقتصر في تخصيصها على خصوص صورة اجتماع شرائط الوجوب في المعيل؛ لأنّها مورد نصوص التخصيص؛ خلافاً للشيخ و غيره.

الفرع التاسع: في الصحيح عن الصادقؑ: «الفطرة على كلّ قوم ممّا يغذّون عيالهم من لبن أو زبيب أو غيره».[2]

و في صحيح معاوية عنهؑ: «يعطي أصحاب الإبل و الغنم و البقر من الأقط صاعاً».[3]

و في صحيح آخر له عنهؑ: «... جرت السنّة بصاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، فلمّا كان زمن عثمان و كثرت الحنطة قوّمه الناس، فقال: نصف صاع

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٥٣٠.
٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٣٨.
٣. المصدر، ص٢٣١.

من برّ بصاع من شعير».[١]

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «... نصف صاع من حنطة أو شعير، أو صاع من تمر، أو زبيب لفقراء المسلمين».[٢]

و في صحيح ابن سنان و الحلبي عنه عليه السلام: «... صاع من تمر، أو نصف صاع من برّ، والصاع أربعة أمداد».[٣]

و في صحيح محمّد بن مسلم عنه: «الصدقة لمن لا يجد الحنطة و الشعير، يجزي عنه القمح و العدس (و السلت) و الذرة نصف صاع من ذلك كلّه، أو صاع من تمر أو زبيب».[٤]

و في صحيح الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام: «... فإن أعطى تمراً فصاع لكلّ رأس و إن لم يعط تمراً، فنصف صاع لكلّ رأس من حنطة أو شعير، و الحنطة و الشعير سواء، ما أجزأ عنه الحنطة فالشعير يجزئ عنه».[٥]

هذا ما وجدته من الروايات و المستفاد منها أمور:

الأوّل: أنّ الضابط في جنس ما يدفع بعنوان زكاة الفطرة هو ما كان غذاء للدافع و عياله في الجملة و إن لم يقتصر عليه، و إلّا فيشكل الاكتفاء به، و لو كان تمراً و حنطة إذا لم يكن بعنوان القيمة، فإنّ النسبة بين الرواية الأولى و غيرها و إن كان عموماً من وجه إلّا أنّ الأقرب عرفاً تقييد ما في الروايات بما يغذّي بها، فكلّ ما يغذّي به جاز دفعه و إن لم يذكر اسمه في الروايات، كالخبز، و الماش، و العنب، و العدس، و المشمش، و غيرها.

نعم، يمكن أن يكتفي بالشعير من يغذّي عياله بالحنطة، و بالعكس تخصيصاً في الضابطة؛ لأجل ذيل صحيحة الفضلاء.

الثاني: مقدار الزكاة من التمر و الزبيب صاع لكلّ رأس، و من غيرهما نصف صاع

---

١. المصدر، ص٢٣٢.
٢. المصدر، ص٢٣٣.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٢٣٤.
٥. المصدر.

لكلّ رأس جمعاً بين الروايات، لكن ادّعي الإجماع بقسميه على وجوب إخراج صاع من جميع الأجناس، فهو الأظهر على الاحتياط اللازم.

الثالث: أنّ الصاع أربعة أمداد، كما في صحيح الحلبي، و ابن سنان، و المدّ ملئ الكفّين من الطعام، كما في جملة من الكتب اللغويّة، و قدر الصاع أيضاً بستّمائة و أربعة عشرة مثقالاً صيرفيّاً.[١] و في رواية لا يخلو سندها عن الكلام أنّه تسعة أرطال بالعراقي، لكنّه مشهور، بل ادّعي عليه الإجماع.

الرابع: يكفي الصاع الملفّق من جنسين مّما يغذّى به، خلافاً لجمع؛ للإطلاق، و أمّا كفاية نصف الصاع من الجنس الأعلى بعنوان القيمة عن صاع كامل من جنس أدنى، كنصف صاع من حنطة أعلى بعنوان القيمة عن الحنطة الأدنى، ففيها تردّد.

الفرع العاشر: لا يجب إخراج العين المغذّى بها، بل يجوز دفع قيمتها أيضاً؛ لجملة من الروايات، ففي موثّقة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «لا بأس بالقيمة في الفطرة».[٢]

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الدراهم و غيرها.

الفرع الحادي عشر: مستحقّها المؤمن الفقير، كما يدلّ عليه الروايات،[٣] و المشهور المدّعى عليه الإجماع أنّ مصرفها مصرف الزكاة و هر غير بعيد بعد التأمّل في الأدلّة، فلا يجوز فطرة غير الهاشميّ للهاشميّ و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً. و المناط هو المعيل، لأنّه المكلّف بإخراج الفطرة دون العيال خلافا لبعضهم؛ فإذا كان العيال هاشميّاً دون المعيل لم يجز دفعها إلى الهاشميّ، و يجوز في عكسه. نعم، في معتبرة إسحاق عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جيراني؟ قال عليه السلام: «نعم الجيران أحقّ بها لمكان الشهرة».[٤]

---

١. ولايخفى منافاة هذا التقدير لما في الكتب اللغويّة، فإنّ ملئ الكفّين لا يساوي مائة و ثلاثة و خمسين مثقالاً صيرفيّاً. لكن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في كتاب كتبه إليّ: «إنّ عمدة الدليل على صحّة مثل هذه الأوزان المتعارفة هي أنّها وصلت إلينا كذلك يداً بيد من زمن الأئمّة الأطهار عليهم السلام و لم يختلف فيها إثنان. و ما ورد في اللغة من تفسير المدّ ملئ الكفّين لا يمكن الاعتماد عليه حيث إنّه يختلف باختلاف الأشياء خفّةً و ثقلاً». انتهى كلامه. فالعمدة هو الإجماع و السيرة. و أمّا ذيل كلام الأستاذ العلّامة، فلا يخلو عن ضعف، كما لا يخفى.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤١.

٣. المصدر، ص٢٤٩.

٤. المصدر، ص٢٥٠.

و ظاهرها جواز دفعها إلى المخالفين تقيّة و كفاية، ذلك بل في صحيح عن عليّ بن يقطين أنّه سأل أباالحسنعليه السلام عن زكاة الفطرة أيصحّ أن نعطي الجيران و الظؤورة ممّن لا يعرف و لا ينصب؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا كان محتاجاً»،[١] و ظاهرها جواز دفعها إلى غير الناصبي حتى إذا وجد المؤمن، و لا خصوصيّة للجار و المرضعة، فإنّهما في كلام الراوي، فتأمّل.

ثمّ إنّه يجوز أن يدفع أقلّ من صاع للفقير على الأظهر؛ للإطلاق. نعم، لابدّ من قصد القربة.

١٥٣. زيارة الإمامعليه السلام

دلّت على وجوب زيارة الإمام الحسينعليه السلام عدّة من الروايات،[٢] لكنّ الوجوب العينيّ على كلّ مستطيع، كوجوب الحجّ مقطوع العدم، فالروايات تحمل على الاستحباب المؤكّد، أو الوجوب الكفائيّ بحيث لا يبقى مزارهعليه السلام متروكاً في تمام السنة، كما أشرنا إليه في حرف «ج». و معه لا فرق بينه و بين سائر الأئمّةعليهم السلام.

١٥٤. زيارة الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله

يجب زيارة قبر النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله في المدينة المنوّرة بالوجوب الكفائيّ على ما سبق في حرف «ج» في هيأة «الجبر» من هذا الجزء.

ثمّ الزيارة هل هي مجرّد حضور الزائر عند المزور أو يعتبر فيه التسليم نحو السلام عليك؟ الظاهر هو الثاني، و في كفاية «صلّى الله عليك» وجه. و هل يكفي القيام في ناحية بعيدة من قبره الشريف من المسجد؟ لا بعد فيه إذا كان ما بينهما مشغولاً بقيام الزائرين. و المناط الصدق العرفيّ.

---

١. المصدر، ص٢٥١.

٢. راجع: المصدر، ج١٠، ص٣١٨ و ٣٤٩.

«س»

١٥٥. السؤال عن الأنبياء عليهم السلام

قال الله تعالى: «وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» لا شكّ أنّ الخطاب مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، و المسؤول عنه إمّا أمم الرسل الموجودين في زمانه صلى الله عليه وآله، و إمّا الرسل عليهم السلام في ليلة المعراج بأرواحهم و أجسادهم البرزخي، كما يدلّ عليه روايات.[1]

و الأظهر على الأوّل عدم إفادة الأمر الوجوب، و إنّما سيق مساق تأكيد التوحيد و ثبوته في جميع الشرائع، و على الثاني إفادته الوجوب، فيكون السؤال مع العلم بالحال أمراً تعبّديّاً قد وجب لغرض غير الاستعلام، كالشهادة للمنكرين.

◻ السؤال عن أهل الذكر

قال الله تعالى: «وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّناتِ وَالزُّبُرِ[2] وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ».[3]

و قال تعالى: «وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».[4]

---

١. البرهان، ج ٤، ص ١٤٧.

٢. الجار و المجرور متعلّقان بمقدر «أي أرسلناهم» بالحجج الواضحة و الكتب المنزلة عليهم، كما قيل.

٣. النحل (١٦): ٤٤.

٤. الأنبياء (٢١): ٧.

أقول: المستفاد من السياق أنّ المّراد باهل الذكر هم أهل الكتاب لا غير، و عـليه، فلا دلالة للأمر على الوجوب التعبّديّ، بل هو لأجل إراءة الطريق المفضي إلى تصديق النبيّ ﷺ فيما يقول، أوفى نبوّته، أو في الجميع. و ليس للآيتين ظهور أو إطلاق يـدلّ على أنّ المراد بأهل الذكر مطلق العلماء حتّى يستفاد منهما وجوب سؤال الجاهل عن العالم و تقليده إيّاه، كما زعمه بعض المحقّقين من الأصوليّين من أساتذتنا، فافهم. نعم، هو حكم كلّيّ عقلائيّ، و حيث إنّ الشارع لم يردع عنه، بل الآيتان تبيّنان أحد موارده، فهو ممضى عنده هذا.

و قد فسّرت روايات كثيرة أهل الذكر بالأئمّة عليهم السلام، ولكنّها من التأويل دون التطبيق و التفسير.[١]

و قد أوجب الأئمّة عليهم السلام في هذه الروايات السؤال على الناس و لم يوجبوا الجواب على أنفسهم، لكنّ لابدّ من توجيهه كعدم تصريح الآية بهذا الوجوب، فإنّه لا شكّ في وجوب بيان الأحكام الشرعيّة عليهم للناس، و هـل نـصبوا إلّا لأجـل ذلك؟ و هـل وجوب السؤال إلّا لأجل حصول الجواب؟

تنبيه: قد ورد الأمر بالسؤال في عدّة من الآيات الكريمة، لكنّها لا تدلّ على حكم إلزاميّ جديد، فلذا لم نذكرها.[٢]

١٥٦ ـ ١٥٩. سؤال الحلّ عن مالك المزنيّ بها و غيره

في رواية أبي شبل قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل مسلم فجر بجارية فما توبته؟ قال: «يأتيه و يخبره و يسأله أن يجعله في حلّ و لا يعود»، قلت: «فإن لم يجعله من ذلك في حلّ؟ قال: «يلقى الله عزّوجلّ زانياً خائناً إلخ».[٣]

أقول: مضمون صدر الخبر مطابق للقاعدة، كما يظهر من مباحث التوبة، فـلا ننظر

---

١. راجع: البرهان، ج٢، ص٣٦٩ و ما بعدها.

٢. الممتحنة (٦٠): ١٠؛ يونس (١٠): ٩٤؛ الفرقان (٢٥): ٥٩ و غيرها.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤١٤.

إلى سنده، و كذا يجب الاستحلال من زوج المزنيّ بها و إن كانت حرّة؛ لأنّ الزاني قد تصرّف في حقّه و تعدّى إلى عرضه، لكنّ الاستحلال و سؤال الحلّ إنّما يجب إذا لم يترتّب عليه مفسدة أخرى، كما هو الغالب، بل قد يحرم كما إذا علم انجرار الأمر إلى القتل و الفساد العظيم، و كذا يجب الاستحلال عن امرأة غير متزوّجة إذا جامعها، أو قبّلها، أو لعب بها كرهاً و قهراً، و كذا إذا تعدّى على الغلام بما ذكر إذا أمكن و إلّا فليستغفر الله للمعتدي عليه، كما مرّ في عنوان «التوبة».

▫ السؤال من الناس

يجب على القاتل المتعمّد إذا لم يقتله الورثة و لم يهبوا الدية له و كان معسراً أن يسأل الناس ـ إذا لم يتمكّن من التكسّب ـ إعطاء المال له حتّى يتحصّل الدية فيبذلها للورثة، و يدلّ عليه موثّق سماعة الذي مرّ في باب التوبة. و فيه: قلت: فإن لم يكن له مال؟ قال: «يسأل المسلمين حتّى يودّي دينه إلى أهله».[1]

نعم، الوجوب المذكور عرضي كوجوب السؤال، لحفظ نفسه أو نفس محترمة أخرى.

▫ تسبيح الله تعالى

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في أكثر من خمسة عشر موضعاً من كتابه بتسبيحه، فإن قلنا بدلالة الأمر على الوجوب عملاً بالظاهر، فهو من خواصّهﷺ و إلّا فيحمل على الندب، و يمكن أن يكون الأمر في بعضها للوجوب الضمنيّ أي وجوب التسبيح في الركوع و السجود في الصلاة. و أمر المؤمنين أيضاً في سورة الأحزاب[2] بتسبيحه، و هو للندب، فلاحظ.

---

١. المصدر، ج١٩، ص٢٣.
٢. الأحزاب (٣٣): ٤٢.

❑ **المسابقة إلى المغفرة و الخيرات**

قال الله تعالى: «سابِقُوا إلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرُسُلِهِ»،[١] يحتمل توجّه الخطاب إلى الكفّار و إرادة الإيمان من المسابقة إلى المغفرة، و يحتمل توجّهه إلى الجميع، و إرادة الإيمان و العمل الصالح، و على كلّ، لا يستفاد من الأمر حكم جديد.

و مثله قوله تعالى: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها فَاسْتَبِقُوا ٱلخَيْراتِ»[٢] و قوله تعالى: «وَلَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا ٱلخَيْراتِ».[٣]

❑ **ستر العورة**

لاحظ عنوان «الحفظ» في حرف «ح».

❑ **السجدة**

ورد الأمر به في بعض الآيات فهو إمّا للندب، و إمّا للوجوب الضمنيّ، أو هو للإرشاد إلى عدم صحّة الصلاة بدونه.

١٦٠. سجدة التلاوة

قال الصادق عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها، فلا تكبّر قبل سجودك، ولكن تكبّر حين ترفع رأسك، و العزائم أربعة: حم السجدة، و تنزيل، و النجم، و اقرأ باسم ربّك».[٤]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يعلّم السورة من

---

١. الحديد (٥٧): ٢١.

٢. البقرة (٢): ١٤٨.

٣. المائدة (٥): ٤٨.

٤. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٨٠.

العزائم فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد، قال: «عليه أن يسجد كلّما سمعها، و على الذي يعلّمه أيضاً أن يسجد».[١]

و في صحيح ابن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ؟ قال: «لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً له، أو يصلّي بصلاته، فأمّا أن يكون يصلّي في ناحية و أنت تصلّي في ناحية أخرى، فلا تسجد لما سمعت».[٢] إذا عرفت هذا فهاهنا فروع:

١. اتّفق العلماء أنّ موضع السجدة في الأربع المذكورة آخر آياتها، و هي معلومة مشهورة.

٢. لا خلاف في وجوبها على القارئ و المستمع، و عن الأكثر وجوبها على السامع أيضاً خلافاً لجماعة، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار، ففي خبر عليّ عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه».[٣] فإنّه مطلق يشمل السماع أو ينصرف إليه فتجب به، و استدلّ له أيضاً بخبر أبي بصير،[٤] لكنّهما ضعيفان سنداً.

و صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة صريحة في عدم الوجوب، و قد أورد عليها بأمور كلّها قابلة للدفع:

منها: أنّها تفصّل بين المأموم السامع و غيره، و لم يقل به أحد، لكنّه غير مضرّ في حجّيّتها في سائر مضامينها،[٥] فالأظهر عدم وجوبها عليه، كما لا تجب على من كتبها أو تصوّرها أو أخطرها بالبال؛ لعدم الدليل عليه.

٣. وجوب السجدة فوريّ بالإجماع كما قيل، لكنّه لو تركها نسياناً أتى بها إذا تذكّر؛ لصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فنسيها

---

١. المصدر، ص٨٨٤.

٢. المصدر، ص٨٨٢. كذا في المصدر ولكن الصحيح أن يكون «فأمّا إن يكن يصلّى».

٣. المصدر.

٤. المصدر، ٨٨٠.

٥. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ص٣٣٧ و فيه لسيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله عليها إيراد آخر غير صحيح أيضاً.

حتّى يركع و يسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر إذا كان من العزائم»،[١] و يحتمل أن المسؤول عنه خصوص الواجبة في الصلاة، و لها حكم خاصّ.

٤. إذا استمعها أو قرأها مراراً وجب تكرارها، كما في صحيح محمّدبن‌مسلم السابق، و لأصالة عدم التداخل، و أمّا إذا سمعها مكرّراً في زمان واحد من شخص واحد، كما يتّفق ذلك في المسجّلات و الراديوات، أو من جماعة، أو استمعها من شخص آخر حين ما يقرأها فهل يجب التكرار بأصالة عدم التداخل أم يكفي سجدة واحدة للجميع للإطلاق؟ فيه قولان. و الأظهر هو الأوّل في الأخير، و الثاني في الأوّلين.

٥. لا ينبغي الإشكال في اعتبار قصد القرآنيّة في وجوب السجدة؛ إذ بدونه لايصدق على مقروئه أنّه قراءة قرآن، و لا يبعد كفاية قصد الصبيّ غير المميّز أيضاً. نعم، في المجنون و النائم تردّد، و لعلّ الأشبه العدم، و يشكل الأمر في القراءة المسموعة من المسجّلات الحديثة؛ فإنّها و إن كانت مغائرة لقراءة القارئ القاصد للقرآنيّة بالدقّة العقليّة، لكنّها عينها بالنظر العرفي و الاحتياط في اختيار الثاني. نعم، لا شكّ في إلحاق المسموعة من الإذاعة و التلفيزيون مباشرة بالمسموع من القارئ نفسه، و أمّا إذا أذيع صوت المسجّلة منها ففيه الإشكال و الاحتياط المتقدّمان.

٦. لا يتعدّى الحكم ترجمة آيات السجدة؛ لاختصاص الدليل بنفسها.

٧. السجدة عبادة يعتبر فيها قصد التقرّب، فيعتبر إباحة المكان؛ إذ وضع الجبهة معتبر في مفهومها، و لا يكون المبغوض مقرّباً. و في اعتبار سائر ما يعتبر في السجود الاصطلاحيّ نظر، بل الأظهر عدم اعتبار الاستقبال و وضع سائر المساجد؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة و هو على ظهر دابّته؟ قال: «يسجد حيث توجّهت به؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كان يصلّي على ناقته و هو مستقبل المدينة، يقول الله عزّوجلّ: «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّٰهِ»».[٢]

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص٧٧٩.

٢. المصدر، ص٨٨٧: و المتيقّن من الحديث الترك في السفر. فتأمّل.

و لا يعتبر فيها الطهارة من الحدث و الخبث، كما استفيد ممّا ورد في حقّ الحائض و غيرها؛[١] فإنّ الحائض فاقدة عن كلتا الطهارتين غالباً، و ما دلّ على منعها منهما يحمل على غير العزائم جمعاً، و كذا لا يعتبر فيها طهارة موضع الجبهة، و لا ستر العورة فضلاً عن صفات الساتر؛ للأصل.

٨. في صحيح الحذّاء عن الصادق عليه السلام: «إذا قرأ أحدكم السجدة من العزائم، فليقل في سجوده: سجدت لك تعبّداً و رقّاً، لا مستكبراً عن عبادتك و لا مستنكفاً، و لا مستعظماً، بل أنا عبد، ذليل، خائف، مستجير».[٢]

لكن عن الفاضل النراقي رحمه الله دعوى الإجماع على عدم وجوب الذكر فيها، و لا كثير بعد في حمل ما في الرواية على الرجحان.

٩. في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه»، قال: و سألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثمّ يقوم فيتمّ صلاته إلّا أن يكون فريضة فيومئ برأسه إيماء».[٣]

أقول قد رجعنا عن الحكم بصحّة روايات كتاب عليّ بن جعفر، فلاحظ بحوث في علم الرجال.

١٦١. سجدتا السهو

لا إشكال في وجوب سجدتي السهو في الجملة و إنّما الإشكال و الخلاف في أنّه نفسيّ استقلاليّ، أو نفسيّ ضمنيّ، أو غيريّ. و بعبارة أخرى، هل هما من الواجبات التعبّديّة بحيث لا تبطل الصلاة بتركها أو من الأجزاء الصلاتيّة و إن كان محلّهما بعد التسليم، كالأجزاء التي تقضى بعد الصلاة، و على الثاني لايتعلّق بحثهما بهذا الكتاب، كما لا يخفى. و كذا إذا كانتا من الشروط المتأخّرة للصلاة.

---

١. المصدر، ج ٢، ص ٥٨٤.
٢. المصدر، ج ٤، ص ٨٨٤.
٣. المصدر، ص ٨٨٢.

ذهب المشهور إلى الأوّل و ذهب جمع إلى الثاني،[١] ولكنّني لم أجد ما يصرف ظهور الأوامر الواردة في بيان كيفيّة المركّبات في الجزئيّة و الشرطيّة، و في الارتباط إلى النفسيّة.

و على كلّ، إليك بعض تفصيل المسألة، فنقول:

الكلام يقع تارة في موجباتها و أخرى في كيفيّتها.

أما الأوّل: فالّذي يوجبها أمور:

الأمر الأوّل: التكلّم سهواً كما نسب إلى المشهور قديماً و حديثاً، و ادّعي عليه الإجماع في جملة من الكتب، و يدلّ عليه صحيح ابن الحجّاج قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم، فقال: «يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين».[٢] [و في رواية أخرى له قال:] قلت له: يسجد سجدتي السهو قبل التسليم هما أم بعد؟ قال: «بعد».[٣]

و في صحيح الأعرج عن الصادق عليه السلام: «... و سجد سجدتين لمكان الكلام».[٤]

و في صحيح ابن أبي‌يعفور عنه عليه السلام: «و إن تكلّم فليسجد سجدتي السهو».[٥]

لكن في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين و يتكلّم؟ فقال: «يتمّ ما بقي من صلاته تكلّم أو لم يتكلّم، و لا شيء عليه»[٦] و يبعد حمل نفي الشيء على حمل نفي الإعادة؛ فإنّه مفهوم من قوله: «يتمّ»، فيحمل ما سبق على الندب كما اختاره بعض، لكنّ الالتزام به مشكل جدّاً؛ إذ ظهور الأمر في الوجوب أقوى من الجملة المذكورة في التأسيس دون التأكيد، فالأحوط هو الوجوب.

لكنّ الأظهر عدمه في صورة الجهل و سبق اللسان؛ فإنّ الموضوع هو السهو المنفيّ فيهما على إشكال في الثاني، بل لا يبعد دخوله في السهو.

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج١٢؛ مصباح الفقيه، ج٢.
٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣١٣.
٣. المصدر، ص٣١٤.
٤. المصدر، ص٣٢٣.
٥. المصدر.
٦. المصدر، ص٣٠٨. و قريب منه حديث محمّد بن مسلم في المصدر، ص٣٠٩.

الأمر الثاني: السلام في غير محلّه سهواً كما عن المشهور المدّعى عليه الإجماع و إن نسب إلى بعضهم و استظهر من آخر عدم وجوبهما له، و العمدة في المقام روايتان:

أولاهما: موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في رجل صلّى ثلاث ركعات و هو يظنّ أنّها أربع، فلمّا سلّم ذكر أنّها ثلاث؟ قال: «يبني على صلاته متى ما ذكر، و يصلّي ركعة و يتشهّد، و يسلّم، و يسجد سجدتي السهو و قد جازت صلاته».[1]

لكن ليس فيها ما يعيّن أنّهما لأجل السلام، بل لعلّهما لأجل النقيصة، أو زيادة التشهّد. فافهم.

ثانيتهما: صحيح سعيد عنه: «صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ سلّم في ركعتين ... فبنى على صلاته فأتمّ الصلاة أربعاً ... و سجد سجدتين؛ لمكان الكلام».[2]

للرواية ظهور قويّ في عدم وجوب السجدتين؟ لأجل السلام السهوّي و إلّا لسجدهما رسول الله صلى الله عليه وآله، و لو سجدهما لذكرها الإمام عليه السلام، فالأظهر خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع عدم الوجوب حتّى إذا فرض ورود الموثّقة المتقدّمة في السلام، إذ نحملها على الندب جمعاً. فتأمّل.

الأمر الثالث: نسيان السجدة الواحدة، ففي صحيح أبي بصير ـ بطريق الصدوق ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن نسي أن يسجد سجدة واحدة: «... فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو».[3]

أقول: فيحمل ما دلّ على الوجوب[4] على الندب جمعاً، خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع .

الأمر الرابع: نسيان التشهّد، و يدلّ على وجوبه جملة من الروايات المعتبرة: منها: موثّقة أبي‌بصير، قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهّد؟ قال: «يسجد سجدتين يتشهّد فيهما».[5]

---

١. المصدر، ص٣١.
٢. المصدر، ص٣١١.
٣. المصدر، ج٤، ص٩٦٩.
٤. إن صحّ سنداً و دلالةً.
٥. وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٩٦.

و في صحيح عبدالله، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين في المكتوبة، فلا يجلس فيهما حتّى يركع؟ فقال: «يتمّ صلاته ثمّ يسلّم و يسجد سجدتي السهو قبل أن يتكلّم».[١]

الأمر الخامس: الشكّ بين الأربع و الخمس كما نسب إلى المشهور، و يدلّ عليه جملة من الروايات المعتبرة.[٢]

الأمر السادس والسابع: القيام في موضع القعود أو العكس، كما يدلّ عليه صحيح معاوية المضمر، قال: سألته عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال: «يسجد سجدتين بعد التسليم و هما المرغمتان ترغمان الشيطان».[٣]

و لسيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره فيه كلام[٤] يأتي قريباً.

الأمر الثامن والتاسع: مطلق الزيادة و النقيصة غير المتداركة، لكنّه لا دليل معتبر على إيجابهما للسجدتين، خلافاً لجمع من المتأخّرين.

الأمر العاشر: الظنّ بالأربع بعد التردّد بينه و بين الثلاث؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إن كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً و لم يذهب وهمك إلى شيء، فسلّم ثمّ صلّ ركعتين و أنت جالس تقرأ فيهما بأمّ الكتاب، و إن ذهب وهمك إلى الثلاث، فقم، فصل الركعة الرابعة و لا تسجد سجدتي السهو، فإن ذهب وهمك إلى الأربع، فتشهّد و سلّم ثمّ اسجد سجدتي السهو».[٥] و لا أدري هل به قائل أم لا؟ و على الثاني، يحمل الصحيح على الندب.

الأمر الحادي عشر: الشكّ بين الإثنين و الأربع، ففي صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إن لم تدر أربعاً صلّيت أم ركعتين، فقم و اركع ركعتين ثمّ سلّم و اسجد سجدتين و أنت جالس ثمّ سلّم بعدهما».[٦]

---

١. المصدر، ص٩٩٥.
٢. المصدر، ص٣٢٦.
٣. المصدر، ج٥، ص٣٤٦.
٤. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٣٤٤.
٥. وسائل الشيعة، ص٣٢١.
٦. المصدر، ص٣٢٤.

و في حسنة بكير عن الباقر عليه السلام، قلت له: رجل شكّ فلم يدر أربعاً صلّى أم ثنتين و هو قاعد؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجدات و يسلّم ثمّ يسجد سجدتين و هو جالس»[١] لكنّ ظاهر صحيح ابن أبي يعفور، و صحيح زرارة، و غيره[٢] عدم الوجوب، فتحملان على الندب.

الأمر الثاني عشر: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، تدلّ عليه صحيحة سهل،[٣] و قد حملت على التقيّة، فلاحظهما.

الأمر الثالث عشر: الشكّ بين الزيادة و النقيصة، ففي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص، فليسجد سجدتين و هو جالس، و سمّاهما رسول الله صلى الله عليه وآله المرغمتين».[٤]

في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً، أم نقصت أم زدت، فتشّهد، و سلّم، و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة، فتشهّد فيها تشهّداً خفيفاً».[٥]

و في خبر سماعة قال: قال: «من حفظ سهوه فأتمّه، فليس عليه سجدتا السهو، إنّما السهو على من لم يدر أزاد أم نقص عنها».[٦]

أقول: و رواه بعينه الفضيل بن يسار[٧] عن الصادق عليه السلام، و على هذا، لا بعد في الالتزام بلزوم سجدتي السهو في فرض العلم الإجمالي بوقوع الزيادة و النقيصة، كما حكي عن بعض الفقهاء و إن قيل: إنّ المشهور لم يلتزموا به، نعم، الظاهر اختصاص النصوص بما إذا لم يكن العلم الإجمالي مبطلاً للصلاة؛ لبعد وجوب سجدتي السهو مع إعادة الصلاة.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٣٢٣. يؤيّده أو يدلّ عليه صحيح محمّد بن مسلم و غيره.
٣. المصدر، ص٣٢٥.
٤. المصدر، ص٤٢٦.
٥. المصدر، ص٣٢٧.
٦. المصدر، ص٣٣٧. و ربّما يقال: إنّ قوله: «نقصت» و قوله: «زدت» عطف على قوله: «لم تدر» فيدلّ الصحيح على الموجبين: الثامن، و التاسع المتقدّمين، لا على قوله: «أربعاً أم خمساً» ليدلّ على المقام، لكنّ هذا القول غير ظاهر من الرواية، و لا أقلّ من إجمالها، راجع جواهرالكلام، ج١٢، ص٤٣٥.
٧. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٧.

و ربّما يقال في تفسير الروايات: إنّ المراد ليس فرض العلم بتحقّق الزيادة أو النقيصة أجمالاً، بل الشكّ في أنّه زاد أم لم يزد، نقص أم لم ينقص، لكنّه خلاف ظاهرها، فتدبّر.

و الأظهر أنّ رواية سماعة ضعيفة بعثمان بن عيسى، كما أنّ طريق الصدوق إلى الفضيل أيضاً غير معتبر.

الأمر الرابع عشر: سبق اللسان و الأركان، ففي موثّقة عمّار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبّح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، و ليس في شيء ممّا يتمّ به الصلاة سهو».

و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثمّ ذكر من قبل أن يقدم ـ (يقوم) شيئاً أو يحدث شيئاً؟ فقال: «ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلّم بشيء».

و عن الرجل إذا سها في الصلاة فينسى أن يسجد سجدتي السهو؟ قال: «يسجد متى ذكر ...».[1]

محصول الرواية ـ على إشكال فيه ـ أنّ القيام أو القعود الصادر عن غير إرادة إذا قارنه شيء من الذكر و القراءة،[2] يوجب سجدتي السهو، و كذا يوجبهما ما سبق إليه اللسان من الذكر و إن لم يقارنه عمل جوارحيّ.

و أمّا القيام أو القعود الإراديّ السهوي، فلعلّه لا تشمله هذه الموثّقة الناظرة إلى السهو في العمل دون الإرادة. و منه يظهر عدم الارتباط بين هذه الموثّقة و صحيح معاوية المتقدّم في القيام أو القعود السهويّ، و أنّ كلّاً منهما يدلّ على مالا يدلّ عليه الآخر، فلا منافاة بينهما، و لا يتقيّد الصحيح بهذه الموثّقة، كما زعمه سيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله، فالقيام مثلاً إن كان مراداً بإرادة سهويّة يوجبهما و إن لم يتكلّم بالذكر و القراءة، و إن كان نفسه سهويّاً و كان المصلّي أراد القعود، فلا يوجبهما بمجرّده، بل مع اقترانه بالتكلّم المذكور و إن كان ذكراً مستحبّاً؛ للإطلاق. و لا أدري هل به قائل أم لا؟

---

١. المصدر، ص٣٤٦.

٢. و هذا هو المراد بالتكلّم المذكور في كلام الإمام ظاهراً لا التكلّم الآدميّ كما، لا يخفى.

إلّا أن يدّعى و حدة هذه الموثّقة و صحيحة معاوية المتقدّمة مورداً حسب الفهم العرفي، فيصحّ ما ذكره السيّد الحكيم من التقييد، لكنّ في النفس من موثقة عمّار شيء.

ثمّ إنّ المفهوم عرفاً من موثّقة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة في نسيان التشهّد اعتبار الفوريّة في إتيانهما بعد السلام، فتأمّل.

نعم، إذا نسيهما أتى بهما حين الذكر؛ لما مرّ في موثّقة عمّار آنفاً. و أمّا إذا تركهما عمداً فالأحوط الإتيان بهما ثمّ إعادة الصلاة؛ لما أشرنا إليه من عدم الدليل المعتبر على كون وجوبهما نفسيّاً.

و أمّا الكلام في المقام الثاني، فهو أنّ المعتبر في هذا العمل ـ بعد النيّة ـ أمور:

١ و ٢. وضع الجبهة على الأرض و الذكر، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «تقول في سجدتي السهو: بسم الله و بالله (اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد) و صلّى الله على محمّد و آل محمد». قال: و سمعته مرّة يقول: «بسم الله و بالله، السلام عليك أيّها النبيّ و رحمة الله و بركاته».[١]

و عن جمع عدم وجوب الذكر؛ لموثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام، قال: سألته: عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال: «لا، إنّما هما سجدتان فقط ... و ليس عليه أن يسبّح فيهما، و لا فيهما تشهّد بعد السجدتين.».[٢]

و أجيب عن صحيح الحلبي بأنّه روي في بعض نسخ التهذيب: «كان يقول في سجدتي ...» فيكون الصحيح إخباراً عن عمل الإمام، و غير دالّ على الوجوب، فالأظهر عدم وجوب الذكر، بل عدم اعتبار ما يصحّ عليه السجود فيهما، بل الظاهر عدم اعتبار ما يزيد على مسمّى السجدة فيه، كما ربّما يميل إليه صاحب الجواهر[٣] أيضاً أو يتوقّف فيه؛ للإطلاقات. فتأمّل.

٣. السجدتان قطعاً للروايات، و يتحقّق الإثنينيّة برفع الرأس فقط و إن لم يجلس بينهما منتصباً.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٤.

٢. المصدر.

٣. جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٤٤٩.

٤. التشهّد، ففي صحيح الحلبي: «... فتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً»،[١] و يدلّ عليه غيره أيضاً كموثّقة عمّار السابقة، لكنّ مقتضى الصناعة حمل الأمر على الاستحباب، لموثّقة عمّار المتقدّمة آنفاً، خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع.

٥. السلام، كما يدلّ عليه بعض الروايات المعتبرة، لكنّ قضيّة الحصر في قوله عليه السلام: «إنّما هما سجدتان فقط» حمل الأمر على الندب، خلافاً للمشهور.

و اعلم، أنّه لا دليل على اعتبار الطهارة من الحدث و الخبث، و الستر، و الاستقبال و غيرهما فيهما، و لا على وضع سائر المساجد، و أمّا اعتبار عدم الضحك و الكلام في أثنائهما، ففيه تردّد منشأه ما دلّ على إيقاعهما قبل الكلام، فليعتبر عدم الكلام المذكور مثلاً في أثنائهما أيضاً، فتدبّر.

▫ التسريح

قال الله تعالى: «وَسَرِّحُوهَنَّ سَراحاً جَمِيلاً».[٢] الظاهر أنّ السراح الجميل إطلاقهنّ من غير إيذائهنّ، فلا حكم جديد في الآية الشريفة بعد حرمة إيذاء المؤمنين والمؤمنات.

▫ المسارعة إلى المغفرة

قال الله تعالى: «وَسارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها ٱلسَّمٰواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ».[٣]

أقول: يجري فيه ما ذكرناه في عنوان المسابقة عن قريب.

١٦٢. مساعدة الحاكم

قال صاحب الجواهر في آخر المجلّد الثاني منها:

فلا إشكال، كما لا خلاف في وجوب مساعدة الناس لهم (أي الفقهاء) على ذلك ... (أي

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٤.
٢. الأحزاب (٣٣): ٤٩.
٣. الجمعة (٦٢): ٩.

على القضاء) ضرورة كونه من السياسات الدينيّة التي لا يقوم الواحد بها، و من البرّ و التقوى اللذين أمر بالتعاون عليهما، إلخ.

أقول: الأمر كما أفاد، و سنشير إلى دليله في حرف «ق» في عنوان «إقامة الحدود»، نعم الأمر بالتعاون على البرّ و التقوى لمطلق الرجحان دون الرجحان المطلق.

☐ السعي إلى ذكر الله

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[1] المراد بذكر الله هو صلاة الجمعة أو خطبتيها، و سيأتي بحثها في باب الصلاة في حرف «ص» إن شاء الله تعالى. فيكون الوجوب غير نفسيّ.

☐ إسفار المحرمة

راجع عنوانه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

١٦٣. سقي الأسير

راجع عنوان «الإطعام» في حرف «ط».

☐ إسكان المطلّقات

قال الله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ».[2]

أقول: لاحظ فصل النفقات في حرف «ن».

١٦٤. التسليم على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ

---

١. الجمعة (٦٢): ٩.

٢. الطلاق (٦٥): ٦.

وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[١] إن كان المراد من التسليم هو السلام المعهود كما هو الأرجح، فالظاهر حمل الأمر على الندب؛ إذ لم أجد قائلاً يفتي بوجوب السلام عليه ﷺ، و إن كان المراد التسليم له ﷺ في ما يقول، فلا شكّ في وجوبه. قال الله تعالى: «فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[٢]

أقول: يلحق بصورة المشاجرة غيرها في الحكم قطعاً.

❑ التسليم على الأنفس

قال الله تعالى: «فَإِذا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبارَكَةً طَيِّبَةً ...».[٣]

لا يمكن استفادة الوجوب من الأمر المذكور، فليحمل على الاستحباب.

١٦٥. الإسلام

قال الله تعالى: «وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ العالَمِينَ».[٤]

أقول: المراد به الانقياد و عدم مخالفة الله في أوامره و نواهيه، و مثله قوله تعالى: «وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلعالَمِينَ».[٥] و قوله تعالى: «فَلَهُ أَسْلِمُوا»[٦] و قوله تعالى: «وَأَنِيبُوا إِلىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ».[٧]

و يحتمل أن يكون الإسلام في بعضها بمعناه المصطلح، و يدلّ على وجوبه قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلامُ»[٨] و قوله: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٦.
٢. النساء (٤): ٦٥.
٣. النور (٢٤): ٦١.
٤. المؤمن (٦٦): ٤٠.
٥. الانعام (٦): ٧١.
٦. الحجّ (٢٢): ٣٤.
٧. الزمر (٣٩): ٥٤.
٨. آل‌عمران (٣): ١٩.

فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ».[١] ضرورة عدم جواز ترك التديّن و عدم الالتزام بالدين، و الإسلام غير الإيمان؛ لقوله تعالى: «قالَتِ ٱلأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ»[٢] و يستفاد من الآية أنّه عبارة عن الإقرار اللساني بالله تعالى، و قد مرّ في بحث الإيمان في حرف «أ» ما يرتبط بالمقام، و لابدّ من المراجعة إليه.

▫ السماع

قال الله تعالى: «فَاتَّقُوا ٱللّٰهَ ما ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا وَأَطِيعُوا».[٣] الظاهر أنّه كناية عن القبول و عدم الردّ أو عن الامتثال، فالأمر فيها إرشاد إلى ما يحكم به العقل و الفطرة. و مثله قوله تعالى: «يا أَيُّها النّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ».[٤]

▫ الاستماع للقرآن

قال الله تعالى: «وَإِذا قُرِىءَ القُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».[٥]

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «و إن كنتَ خلف إمام، فلا تقرأ شيئاً في الأوليين، و أنصت لقراءته... فإنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَإِذا قُرِىءَ القُرْآنُ» يعني في الفريضة خلف الإمام «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» إلخ».[٦]

لا شكّ في عدم جواز القراءة و وجوب الإمساك و ان كان أحدهما عرضيّاً لأجل الآخر، كما لا يخفى. لكنّ الإشكال في وجوب الاستماع، و لا أظنّ فقيهاً أفتى بوجوبه زائداً على وجوب الإنصات، بل السيرة على تركه، بل كثيراً ما غير ممكن؛ لبعد المأموم

---

١. آل‌عمران (٣): ٨٥.
٢. حجرات (٤٩): ١٤.
٣. التغابن (٦٤): ١٦.
٤. الحجّ (٢٢): ٧٣.
٥. الأعراف (٧): ٢٠٤.
٦. البرهان، ج٢، ص٥٦.

عن الإمام بكثرة الصفوف، أو الهمهمة، أو غير ذلك، و لا يبعد أن يكون بمعنى الإنصات فلاحظ، و لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل.

▫ استماع خطبتي الجمعة

ذهب المشهور إلى وجوب استماع الخطبة، و يدلّ عليه مفهوم صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يتكلّم الرجل إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه و بين أن يقام الصلاة، و إن سمع القراءة أو لم يسمع أجزأه».

و في صحيح آخر له: «إذا خطب الإمام يوم الجمعة، فلا ينبغي لأحد أن يتكلّم حتّى يفرغ الإمام من خطبته، فإذا فرغ الإمام من الخطبتين تكلّم ما بينه و بين أن يقام الصلاة ...».[1]

يقول صاحب الحدائق رحمه الله: «فإنّه لا وجه للنهي في المقام إلّا من حيث وجوب الإصغاء للخطبة و الاستماع لها»[2] ... و قال: «و الظاهر أنّه يجب الإصغاء أو يحرم الكلام على من يمكن في حقّه السماع، فالبعيد الذي لا يسمع، و الأصمّ لا يجب عليهما و لا يحرم؛ لعدم الفائدة».[3]

أقول: المستفاد من الروايتين حرمة الكلام فقط دون وجوب الاستماع، فيحرم الكلام على البعيد، كما يحرم على القريب؛ للإطلاق.

١٦٦. سوق البدنة

لاحظ عنواني: «التفريق» و «النذر» في حرف «ن» و غيرها.

▫ التسوية بين المترافعين

لاحظ عنوان «المواساة» في حرف «و».

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٩.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص٩٦.
٣. المصدر، ص١٠٠.

▫ السير في الأرض

يستفاد تعلّق الأمر به من جملة كثيرة من الآيات الشريفة[١] و هو بظاهره غير مراد جزماً، بل المراد به الاعتبار و الاتّعاظ و إمعان النظر. و هل الأمر المذكور إرشاد إلى الإطاعة و ترك المعصية، أو هو واجب شرعيّ و إن كان حكمته ما ذكر؟ فيه وجهان، و الأشبه هو الأوّل.

---

١. لاحظ: آل‌عمران، و الأنعام، و النّحل، و النمل، و العنكبوت، و يوسف، و الحجّ، و الروم، و فاطر، و غافر.

فهرس الموضوعات

الجزء الثالث: في الواجبات

«أ» ـ «س»

«أ»

«ث»

«ج»

«خ»

«د»

«ذ»

«ر»

«ز»

«س»